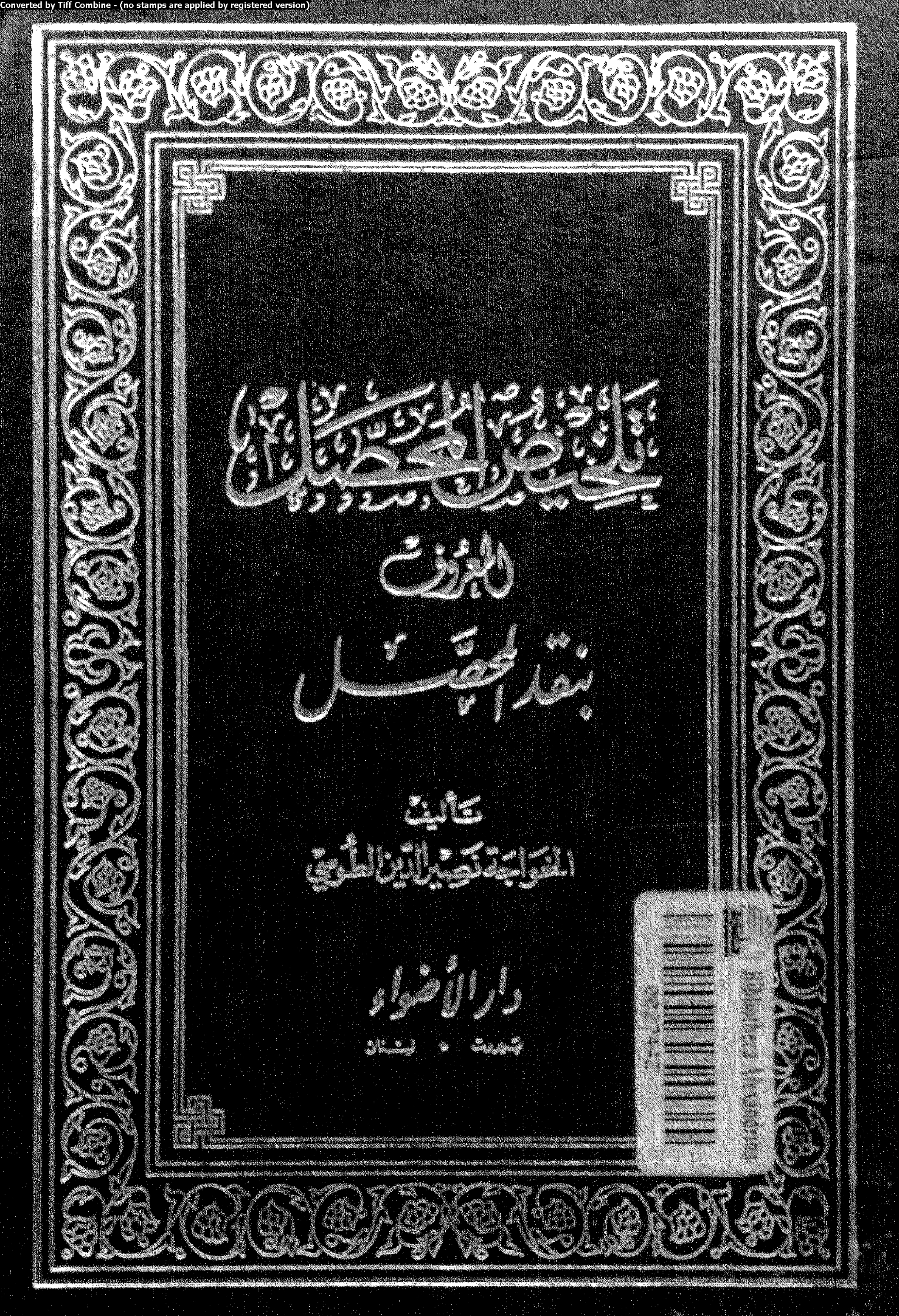

تلخيص المحصل
المعروف
بنقد المحصل
تأليف
الخواجة نصير الدين الطوسي
دار الأضواء
بيروت • لبنان



تلخيص المحصل

المعروف

بنقد المحصل



تلخيص المحصل

المعروف

بنقد المحصل

تأليف
الخواجة نصير الدين الطوسي

دار الأضواء
بيروت • لبنان

الطبعة الثانية

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

دار الأضواء

الغبيرة - شارع عبد الله الحاج - بناية الروضة
ص.ب: ٢٥/٤٠ - برقياً: الغبيرة - حسنكو

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

كتاب «تلخيص المحصّل» من تراثنا الثمين الذي كلّما تطاولت الأيام كلّما ازداد قيمةً وتقديراً، وهو كإخوته من الكتب التي رعفت بها يراعه المفكّر الجليل الخواجه نصير الدين الطوسي، فأناقت على ما سواها في الإحاطة والشمول، وحقّقت أمل الامل في كل علمٍ وفنٌ طرقه ذلك القلم الجبّار الذي أغنى الفكر وغذّى العقل وجعل المكتبة الإسلامية مزدهرةً بشتّى البحوث الفريدة التي امتازت بالدقة والعُمق، وبالعلم الزاخر والعقل النيّر المبتدع.

وهو كتابٌ يكشف القناع عمّا استبهم في بابه من علم أصول الدين وقواعد الفلسفة العليا التي تتناول الكلام في ما وراء الطبيعة، ممّا اشتمل على أحكام الأصول والقواعد بأسلوبٍ يكاد يكون جديداً حتى أيامنا هذه، ويسهّل القصد لبلوغ الغاية من هذا العلم الذي هو أساس العلوم الدينية والرأي العقائدي الذي بدونه لا يكون العارف عارفاً ولا العالم عالماً ولا حامل العقيدة مؤمناً، بل مقلّداً أو بانياً على غير أساسٍ كمن يستنسب ويحكم بالقياس.

وقد رأت دارُنا نشره تعميماً لفائدته وتيسيراً للحصول عليه ككنزٍ دفينٍ يحتوي المقدّمات التمهيدية والقواعد الاستدلالية الأساسية بأوضح بيان وأصدق برهان، علّها تكون قد قدّمت خدمةً للمكتبة الإسلامية خاصةً، وللمكتبة العربية في مختلف الأوطان وسائر الجامعات العالمية عامةً، والله تعالى هو الموفّق لما فيه الخير..

الــدار

فهرست تلخيص المحصّل

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

القسم الثالث فى الافعال

عنوان صفحه

فهرس رسائل نصير الدين طوسي

١ـ رسالة الامامة

٢ـ قواعد العقايد

عنوان صفحه

فهرس المطالب

عنوان	صفحه

فهارس عامة

مقدمـــة

يُعَدُّ الفيلسوفُ، والمتكلم، والرياضي، والمنجم، أبو جعفر محمد بن محمد ابن الحسن الطوسي، الملقب بنصير الدين، والمشهور بالخواجه نصير الطوسي المولود سنة ٥٩٧هـ = ١٢٠١م والمتوفى سنة ٦٧٢هـ = ١٢٧٣/١٢٧٤م) من أكبر الشخصيات العلمية والدينية والسياسية في الإسلام، وأَحَدَ المفاخر الكبرى في عالم التشيع خاصة. ان نبوغه الفكري، وسعة إطلاعه، وآثاره العديدة في العلوم المختلفة، وما كان له من تأثير في العلماء بعده، كل ذلك جعل له قديماً من الشهرة التي طبقت آفاق العالم، ما جعل العلماء يذكرونه بأوصاف وألقاب مختلفة، مثل «أستاذ البشر» و«خاتم المحققين»...

والمؤسف ان آثار هذا الحكيم المتعدد الطاقات والفنون، لم تَحْظَ في العصور الحديثة بالاهتمام الذي يجب لها، ولم تصل كتبه ورسائله المهمة إلى أيدي الفضلاء وأهل العلم، لذا لم تَعمَّ شهرته إلى المدى الذي يناسب شأنه، ولا بد يوماً من أن تسود أفكاره العلمية لا المراكز العلمية الإسلامية وحدها، بل وأن يتعرف العالم كله إلى مآتيه العلمية والفلسفية والاخلاقية.

لقد أدركتُ منذ زمن بعيد أهمية آثار هذا العالِم واهمية أفكاره،

وإنني خلال السنوات العشرين الماضية التي كنت فيها منصباً على دراسة شرحه للإشارات وللتجريد، وعلى النظر والنقاش والبحث فيها، جمعتُ آثاره من المكتبات المختلفة، وعمدتُ إلى نَسْخِها وتصحيحها ومقابلة نُسخها، إلاّ أن طبعها لم يكن ليتيسر للأسف - وإذا عَظُم المطلوب قلّ المساعد - إلى أن وُفِّقْتُ سنة ١٣٤٥ ش = ١٩٦٦م بنشر رسالته الوجيزة في شرح مسألة العلم في مدينة «مشهد»، علماً ان هذه الرسالة لم تكن أكثر من قطرة من ذلك البحر الواسع بلا ساحل.

ولكن الصعابَ لم تُثْنني عن هذا الهدف المقدس، أعني تعريف آثار الخواجة ونشرها؛ وبما ان الله سبحانه «إذا أراد أمراً هيأ أسبابه» فقد اتفق ان حدّثتُ الأستاذ الدكتور مهدي محقق بالموضوع، فلما اطّلع على الجهود التي بذلتها خلال سنوات عدة، شجعني على متابعة العمل، استجابة لطبعه في حب إحياء كتب التراث، ووعدني بطبع آثار الخواجه الطوسي ونشرها تدريجاً في «سلسلة دانش إيراني» (سلسلة العلوم الإيرانية) التي تنتشر بناء على عقدِ تعاونٍ بين جامعة طهران ومؤسسة الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة «ماك كيل» الكندية، وعلى هذا الأساس طُبِعَتْ سنة ١٣٥٣ ش = ١٩٧٤م في هذه السلسلة رسائلُ «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» و«أجوبة مسائل الاسترابادي» و«مطارَحات منطقية بين الكاتبي والطوسي» في مجموعة المنطق ومباحث الألفاظ. وها أنا أقدم اليوم لأهل العلم وذوي الفضل هذا الكتاب المعروف باسم «نقد المُحصّل»، وهو من أهم آثاره في علم الكلام، مُرفَقاً في ختامه بثلاثين أثراً آخر من يراعته بين رسائل وفوائد كلامية؛ وأملي أن أوفق قريباً بطبع كتبه التالية المحققة والجاهزة كلها للطبع:

١ - رسائل الخواجه الطوسي الفارسية في الفلسفة والأخلاق والعلوم الرياضية والكلامية والأدبية.

٢ – مفاوضات الخواجه الطوسي، ومكاتباته مع تلاميذه ومع العلماء المعاصرين له.

٣ – تجريد المنطق وتجريد الاعتقاد للطوسي، ومعها نقده لشروح التجريد ولحواشيه.

٤ – شرح الطوسي الكتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» على أساس أقدم مخطوطة منه.

٥ – كتاب «مصارع المصارع»، وهو نقدٌ كَتَبَهُ الخواجه نصير الطوسي للمآخذ والردود التي ذكرها محمد الشهرستاني (صاحب كتاب الملل والنحل) في كتابه «مصارعة الفلاسفة» على ابن سينا في المسائل الفلسفية.

٦ – كُتُبيَّة (ببيبلوكرافيا) الخواجه الطوسي، وهي تشتمل على تعريف آثاره المطبوعة والمخطوطة والكتب والمقالات التي كُتِبت عنه وحوله، منذ أمد بعيد حتى الآن.

٧ – سيرة الطوسي وتحليل أفكاره، مع مراجعة آثاره الموجودة، ودراسات المحققين والعلماء عنه، وهو موضوعٌ لفائدةِ أهل العلم، وبخاصة الطَلَبة المحققين، وطلاب الجامعات.

٨ – قاموس مصطلحات الخواجه الطوسي العلمية والفلسفية والمنطقية والكلامية والأدبية.

* * *

إن الكتاب الحاضر هو – كما يُستفاد من اسمه – تلخيص وتحليل انتقادي لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين» الذي وضعه فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المُتَوفَّى سنة ٦٠٦هـ = ١٢٠٩/١٢١٠م والمعروف بلقب الإمام الفخر الرازي.

ولقد حظي هذا الكتاب باهتمام علماء من أمثال قطب الدين المصري

تلميذ الفخر الرازي، ونجم الدين دبيران الكاتبي القزويني، وابن كمونة البغدادي، وابن خلدون التونسي (مؤلف التاريخ ومقدمته)، وعصام الاسفرايني، وأبي حامد الشبلي، والخواجه نصير الدين الطوسي، وكتبوا له شروحاً وحواشي ومنتخبات ونقداً وملخصات.

* * *

يشكو الخواجه الطوسي في مقدمة كتاب «تلخيص المحصل» من انحطاط العلم في زمانه، ويقول إن الحال قد ساء لدرجة أن الكتب الموضوعة في أصول علم الكلام، والتي كانت تتضمن في ثناياها القواعد الحقيقية، لم يبق منها في عصره أثر ولا خبر، ما عدا كتاب «المحصّل» الذي هو اسم بلا مسمى، والذي يُشْبه طلاَّبه العطشى الذين يركضون مؤملين الماء، ثم يواجهون بالسراب. ويقول أيضاً في المقدمة ان جماعة من الأفاضل عمدوا إلى شرح هذا الكتاب وتوضيح غوامضه، وجماعة أخرى ردوا على قواعده وجرّحوها، ولكن اكثرهم حادوا عن طريق الانصاف، ولم تسلم أحكامهم من الهوى والتجني. وقد أراد الخواجه في هذا «التلخيص...» ان يزيح ستار الصعوبة عن غوامض الكتاب، وان يوضح ما في شبهاته من وهن وأخطاء.

إذاً يمكن مما تقدم أن نستنتج ان الطوسي انما اختار لتحليل الموضوعات الكلامية كتاباً كان يحظى باهتمام علماء عصره، وكان الكتاب الوحيد الموجود بين أيدي المعلمين والمتعلمين، وانه بتحليله الانتقادي قد سهل مصاعب هذا الكتاب، كما انه اخضع الموضوعات الكلامية المهمة فيه لمحك النقد والبحث العقلي والفلسفي.

طهران، مهر ١٣٥٩ ش = تشرين الأول، أوكتوبر ١٩٨٠

عبدالله نوراني

مخطوطات «تلخيص المحصل»

١- استندنا في طبعتنا هذه على مخطوطة المكتبة المركزية في جامعة طهران ذات الرقم ١١٥٠؛ وهذه المخطوطة مكتوبة بالخط النسخي القديم، مع عناوين وعلامات بالأحمر. وتُرى في صفحة العنوان اختام وخطوط، جاء في حواشيها عبارات من قبيل «بلغت المقابلة ولله الحمد» و«قوبل ولله الحمد»، وقد دُوِّنَتْ هذه الشهادة باجراء المقابلة في كثير من المواضع في ختام كل كراسة من ثماني صفحات. والمخطوطة تتضمن ٢٠٦ ورقات، وورقها سمرقندي أصفر قَرَضها السوس، وغلافها من جلد الماعز البسيط المقوّى. أطوالها ١٣ في ٢٣ سنتيمتراً، ومساحة الكتابة فيها ٨,٥ في ١٨ سنتيمتراً وعدد سطورها ٢١ سطراً؛ وختام الموجود منها عبارة «وتصديق الرسول» الواقعة في السطر السابع من الصفحة ٤٠٤ من طبعتنا هذه.

٢ - وقد أكملنا الكتاب، بنقل القسم الأخير الناقص، من النسخة الاخرى في المكتبة المركزية في جامعة طهران ذات الرقم ٧٠٣٢، المكتوبة سنة ١١٠١ بالخط النسخي بيد محمد مؤمن بن محمد أمين الحسيني، وعنوانها بالأحمر، متضمنة ١٣٩ ورقة بقياس ١٣×١٩ سنتيمتراً في كلٍ منها ١٥ سطراً (١٢×١٧ سنتي)، وهي ذات ورق أصفهاني وغلاف من جلد الماعز ترياقي اللون مقوى ربعي (فهرست جامعة طهران ج٦ ص٢١٦٧). ونقلنا أيضاً من هذه النسخة بعض الكلمات الساقطة من النسخة الأولى، الأساسية المعتَمَدَة، بسبب مشابهتها لكلمات أخرى، ولتوضيح عناوين في بدايات الفصول، وقد وضَعْنا ما نقلناه من هذه بين حاصرتين.

٣ - مخطوطة قديمة موجودة في خزانة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف، تاريخها ٦٧٣، أي بعد وفاة المؤلف بسنة واحدة، وهي بخط محمد ابن سنقر. ان هذه النسخة التي قوبلت عدة مرات، مفقودة منها بدايتها، وقد جاء في ختامها: «اني قابلتها - بمقدار الإستطاعة والجهد - على نسخة اخرى قُرئت على المؤلف، بمشاركة الإمام العالم الفقيه، لسان الحكماء والمتكلمين، شرف الدين محمد بن القزويني أيضاً» (فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية في النجف الأشرف، وضعه السيد أحمد الحسيني، ١٣٩١) وقد تعذر علينا الاستفادة من هذه المخطوطة.

٤ - مخطوطة أخرى كُتب قسم منها بخط العلامة الحلي تلميذ المؤلف، كما كُتب في حاشيتها بضعة أسطر بخط [العالم الفيلسوف] «ميرداماد»؛ وقد سعدت برؤية هذه المخطوطة في دار حجة الإسلام السيد محمد علي روضاتي في أصفهان، وكان ذلك بعد الفراغ من طبع متن الكتاب، لذا لم نستطع في هذه الطبعة ان نستفيد من هذه المخطوطة النفيسة.

طُبع «تلخيص المحصل» مرة سنة ١٣٢٣ هجرية = ١٩٠٥ م في حاشية كتاب «المحصل» لفخر الدين الرازي بصورة كثيرة الغلط وبنواقص واسقاطات، وربما تغييرات وتحريفات متعمَّدة على يد محمد أمين الخانجي وآخرين. والحقيقة ان تلك الطبعة بالذات، بصورتها المشوهة تلك، هي التي كانت دافعنا لإعداد هذه الطبعة، نقلاً عن المخطوطات القديمة.

مخطوطات الرسائل والفوائد الكلامية

١ - رسالة الإمامة:

مخطوطة مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مدينة «مشهد» ذات الرقم ٥٩٧ وتاريخها ١٠٤٢، والرقم ٥٩٨ - مخطوطة مكتبة المجلس النيابي في طهران، في المجموعة ١٠٦١ - مخطوطة في مجموعة همدان ذات الرقم ١١٨٧/٦٥ - طبعة جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م على يد محمد

تقي دانش پژوه- مخطوطة مكتبة «مسجد سپهسالار في المجموعة ٧٤٣٧- مخطوطة مكتبة مَلَك الأهلية «كتابخانة على ملك» الموقوفة والملحقة بمكتبة العتبة المقدسة بمشهد ورقمها ٤٦٨١؛ وطبعتنا [في هذا الكتاب] هي على أساس مخطوطة ملك هذه، مع مقابلتها على النسخة المطبوعة الآنفة الذكر.

٢ - قواعد العقايد:

أقدم مخطوطاتها في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد، وتاريخ تحريرها الاثنين ١٩ محرم من سنة ٦٨٧هـ [= ٢٥ شباط / فبراير ١٢٨٨م] ورقمها ٢١٧- في المكتبة نفسها مخطوطتان أخريان منها ورقماها ٨٢٣ و٩٢٣- مخطوطتان في مكتبة مسجد سپهسالار برقمي ٢٩١٩ و٧٤٥٣- مخطوطات مكتبة المجلس النيابي في طهران بأرقام ٣٠٧٢/٢ و٣٩٣٠/٦ و٤٠١٣/٧- النسخة الواردة في متن «كشف الفوائد في شرح قواعد العقايد» للعلامة الحلي في عدة طبعات- قواعد العقايد طبعة ١٣٠٢هـ = ١٨٨٥م- مخطوطة مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران في المجموعة ٢٤/ج١٠- مخطوطة المكتبة المركزية في جامعة طهران في المجموعة ١١١٩/٤.

٣ - أقل ما يجب الاعتقاد به:

أقدم مخطوطة من هذه الرسالة، هي التي كتبها «السيد حيدر الآملي» في المدرسة الغروية ببغداد سنة ٧٦١هـ = ١٣٦٠م. منها مخطوطة في المجموعة رقم ١٠٥٣ في المكتبة المركزية في جامعة طهران- طبعت هذه الرسائل في مجالس المؤمنين للقاضي نور الشوشتري، وفي الحقائق وقرة العيون لفيض الكاشاني، وفي «أحوال وآثار طوسى» لمدرس رضوى منسوبةً إلى الخواجه نصير الطوسي، ولكنها في مخطوطةٍ بمكتبة المجلس النيابي وفي الرسالة الواعظية للغزالي منسوبة إلى هذا الأخير.

٤ - المقنعة في أول الواجبات:

نعرف منها ثلاث مخطوطات: واحدة في مكتبة جامعة طهران برقم ٢٠٦٤ وهي ناقصة، وثانية في المكتبة الوزيرية في يزد في المجموعة ٩٦٢، وثالثة في مكتبة مسجد كوهرشاد في مشهد في المجموعة ١٦٥٤؛ وطبعتنا هنا مستندة إلى الأخيرة.

٥ - إثبات المبدأ الواحد:

منها في مكتبة المجلس النيابي في طهران مخطوطتان: واحدة في المجموعة ٢٩٣٨ وتاريخها ٦٦٧هـ والثانية رقمها ١٨٣٠ (فهرست المجلس النيابي بطهران ج ١٠ ص٣٤٧) ومطبوعة في «أحوال وآثار طوسى» لمدرس رضوي ص ٥٤٦.

٦ - أفعال العباد:

مخطوطتها في المجموعة رقم ٣٧٤/٦ في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد ومطبوعة في ص ٥٥٠ من كتاب «أحوال وآثار طوسى» لمدرس رضوي.

٧ - إثبات العقل المفارق:

مخطوطات منها: مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في المجموعة ٦١١ - في العدد الخاص من «الحكمة» ٧٠٢، وملحق العدد ٥٧١ من «أخبار خطى» - في مكتبة مسجد سپهسالار الرقم ٢٩١٢ - مكتبة المجلس النيابي في طهران رقم ١٨٣ - مطبوعة في كتاب «أحوال وآثار طوسى» ص ٤٦٤ - ومجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤ فهرست مكتبة مسجد سپهسالار ج ٥ ص٧٢٣ بنفس الإسم).

٨ - ربط الحادث بالقديم:

مخطوطة منها في العتبة الرضوية المقدسة في مشهد في المجموعة الملحقة

بالرقم ٥٧١ من أخبار خطى »- في جامعة طهران في المجموعة رقم ٣٧٣- مطبوعة في «أحوال وآثار طوسى » ص ٥٤٢ (فهرست مكتبة جامعة طهران ج٣ ص٢٦٤).

٩ - بقاء النفس بعد بوار البدن:

مخطوطاتها كثيرة: في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة بمشهد، في المجموعة رقم ٦٨٦٦ مضمومة إلى مخطوطة شرح الإشارات للخواجه الطوسي- مطبوعة مع سيرة أبي عبد الله الزنجاني سنة ١٣٤٢ في مصر- في جامعة طهران في المجموعة رقم ١٠٣٣ الأوراق ٩ - ١٧؛- في مكتبة كلية الآداب بمشهد، في مجموعة كتب محمود فرخ رقم ٣٣٧، وطبعتنا هنا على أساس هذه النسخة (فهرست مكتبة كلية الآداب في جامعة مشهد، ص ٢٠٨، من الدكتور محمود فاضل).

١٠ - شرح رسالة ابن سينا:

طبع الأصل من رسالة ابن سينا في «أرسطو عند العرب » ج١ ص٢٢٨ بعنوان الرقم ٤٥٨ مباحثات؛ وقد رأيت من الشرح مخطوطتين فقط: واحدة في مجموعة تابعة لمكتبة العالم الفاضل السيد محمد علي روضاتي في أصفهان، والثانية في المجموعة رقم ١١٨٧ في مكتبة مدرسة المرحوم آية الله الآخوند ملا علي معصومي في همدان؛ وطبعتنا هنا على أساس المخطوطة الأخيرة.

١١ - النفوس الأرضية:

عُرف منها ثلاث مخطوطات: واحدة في مجموعة الدكتور مهدي بياني (نقلاً عن أحوال وآثار طوسى ص ٥٢٢)- الثانية في مكتبة السيد محمد علي روضاتي في: مجموعة رسائل- الثالثة في مكتبة مدرسة الآخوند ملا علي، همدان، المجموعة رقم ١١٨٧ الورقة ٢٦٢.

١٢ - الرسالة النصيرية:

مخطوطتها الوحيدة موجودة في المكتبة المركزية في جامعة طهران، في المجموعة ذات الرقم ١٠٤٦/١٣. إن موضوع هذه الرسالة هو الأخلاق، ومع ان هذه المخطوطة ناقصة، فإننا - نظراً لنفاسة مطالبها، وعلى أمل ان يظهر أحد عنده علم عنها فيُقْدم على نشرها - بادرنا إلى نشرها هنا.

١٣ - تعليقة على رسالة ابن ميمون في رد جالينوس:

مخطوطتها في المكتبة المركزية لجامعة طهران، في المجموعة رقم ١٠٧٩ ص٦ حتى ٨. وكان أصل الرسالة الذي هو بعنوان «رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي» قد طُبع على يد الدكتور يوسف شاخت والدكتور ماكس مايرهوف في مجلة كلية الآداب في الجزء الأول من المجلد الخامس، وطُبع كذلك مستقلاً سنة ١٩٣٩م في مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة.

١٤ - رسالة في العلل والمعلولات:

منها مخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ذات الرقم ١٠٧٩/١٢، وظهرت مطبوعة في منشورات جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م على يد محمد تقي دانش پژوه.

١٥ - كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد:

منها مخطوطة في مكتبة ملك في المجموعة ٤٤٨١، ومخطوطة في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد في المجموعة رقم ٩١٤، كما ظهرت في كتاب «سه گفتار طوسى» من منشورات جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م (فهرست مكتبة جامعة طهران ج٣ ص ٣٢٢).

١٦ - العلل والمعلولات المترتبة:

منها مخطوطة وحيدة في مكتبة ملك في المجموعة ٦٤٠ تاريخ تحريرها

٦٥٧هـ (أحوال وآثار طوسى، لمدرس رضوي، ص ٥٢٥).

١٧ - الفوائد الثماني:

منها مخطوطة في مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٨١، ومخطوطة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٢٩٣٨، وقد كُتب اسم الرسالة في حاشيتها بعنوان «فوائد ثمانية» (كذا).

١٨ - الطبيعة:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة بمشهد: ملحق العدد ٥٧١ من «أخبار خطى»- مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٨١- مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ١٨٣٠ ص ١٦٦، وفي المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٥٩ (فهرست مكتبة العتبة المقدسة ج٥ ص١٠٦).

١٩ - برهان في إثبات الواجب:

منها مخطوطة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ١٨٣٠ ص ٢، ومخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ١٠٨٨/٦؛ وقد عُرّفت في فهرست جامعة طهران ج ٣ ص ١١٨ بعنوان: إثبات الواجب من الشيخ الطوسي مؤلف تهذيب الأحكام.

٢٠ - ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه:

مخطوطتها الوحيدة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي ج ١٦ ص ١٩١).

٢١ - فعل الحق وأمره:

مخطوطتها الوحيدة في مكتبة المجلس النيابي بطهران، في المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي ج١٦ ص١٩١).

٢٢ - تفسير سورة العصر:

منها مخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ٩١٨/١٦، ومخطوطة في

مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٩٣ (فهرست مكتبة جامعة طهران ج١ ص ٥٥).

٢٣ - الكمال الأول والكمال الثاني:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة بمشهد في المجموعة ٩١٤، وفي مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٤، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي، ج١٦ ص١٩١).

٢٤ - العقل ليس بجسم:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (وكذا في مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤).

٢٥ - المفهوم من الإدراك:

مخطوطاتها: في مدرسة الآخوند ملا علي في همدان في المجموعة ١١٨٣ ص ٤٩٢- في مكتبة المجلس في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٥٤- في مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤ (جامعة طهران، الفيلم ١٦٢٠ الصورة ٤٥٦٢).

٢٦ - النفس لا تفسد بفساد البدن:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨- وفي مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤.

٢٧ - النفس تصير عالماً عقلياً:

منها في مخطوطات مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي بطهران ج ١٦ ص ١٩١).

٢٨ - تعارف الأرواح بعد المفارقة:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٤، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨- في مجموعة في المكتبة الوطنية «كتابخانة ملى» في طهران (فهرست مكتبة المجلس النيابي بطهران ج١٦ ص ١٩١).

٢٩ - العصمة:

منها مخطوطة في مكتبة ملك، وفي جامعة طهران في المجموعة ٨٧١/١١؛ وطُبعت في ذيل كتاب «أخلاق محتشمي» ص ٥٨١ على يد محمد تقي دانش پژوه.

٣٠ - أقسام الحكمة:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة في مشهد: في المجموعة رقم ٤٠، والمجموعة ٣٨٧، والحكمة الخطية ص ٦٧، ٦٨- مكتبة المجلس النيابي في طهران: المجموعة رقم ٤٠ والمجموعة ٢٩٣٨- مكتبة جامعة طهران في المجموعة ١٠٣٣ الورقة ٢. (فهرست مكتبة العتبة المقدسة بمشهد ج ٤ ص ٣٩- فهرست مكتبة المجلس النيابي ج١٠ ص٣٦٦- فهرست المكتبة المركزية في جامعة طهران ج٣ ص ١٥٤).



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذى يدلّ افتقار كلّ موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده، و إفاضته إيّاه متصفاً بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده، و إتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه و حكمته، و تخصيصه بخواصّه الّتي لايشاركه فيها غيره على عنايته و إرادته، و اجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيّته، و براءته عن الخلل و النّقصان بحسب الإمكان على نفي الكثرة عن ذاته و صفاته. و الصّلوة على نبيّه المبعوث للهداية، المنقذ لمتابعيه من الغواية، و على آله الهادين، و عترته المهديين، و أصحابه المهتدين، سلام الله عليهم أجمعين.

و بعد، فانّ أساس العلوم الدّينيّة علم اُصول الدّين، الّذي يحوم مسائله حول اليقين، ولايتمّ بدونه الخوض فيسائرها ،كاصول الفقه وفروعه، فانّ الشّروع في جميعها محتاجٌ إلى تقديم شروعه، حتّى لايكون الخائض فيها، و إنكان مقلّداً لاصولها، كبانٍ على غير أساس، و إذا سُئل عمّا هو عليه لم يقدرعلى إيراد حجّة او قياس.

و في هذا الزّمان لمّا انصرفت الهمم عن تحصيل الحقّ بالتّحقيق، و زلّت الأقدام عن سواء الطّريق، بحيث لا يوجد راغب في العلوم، ولا خاطبٌ للفضيلة، و صارت الطّباع كأنّها مجبولةٌ على الجهل و الرّذيلة، أللّهم إلاّ بقيّةً يرمون فيما يرومون رمية رامٍ في ليلة ظلماء، و يخبطون فيما ينحون نحوه خبطَ عشواء. ولم يبق في الكتب الّتي يتداولونها من علم الاصول عيانٌ ولا خبرٌ، ولا من تمهيد

القواعد الحقيقيّة عينٌ ولا أثرٌ ، سوى كتاب « المحصّل » الّذي اسمه غير مطابقٍ لمعناه ، و بيانه غير موصلٍ إلى دعواه ، وهم يحسبون أنّه في ذلك العلم كافٍ ، و عن أمراض الجهل و التّقليد شافٍ ؛ و الحقّ أنّ فيه من الغثّ والسّمين مالا يُحصى ، و المُعتمدُ عليه في إصابة اليقين بطائلٍ لا يحظى ، بل يجعل طالب الحقّ ينظر فيه كعطشان يصل الى السّراب ، و يصير المتحيّر في الطّرق المختلفة آيساً عن الظّفر بالصّواب .

رأيتُ أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدّراته ، و أبيّن الخلل في مكامن شبهاته ، و أدلّ على غثّه و سمينه ، و ابيّن ما يجبُ أن يبحثَ عنه من شكّه و يقينه . و إن كان قد اجتهد قومٌ من الأفاضل في إيضاحه و شرحه ، و قومٌ في نقض قواعده و جرحه ، ولم يجر أكثرهم على قاعدة الانصاف ، ولم تخلُ بياناتهم عن الميل و الاعتساف ؛ و أسمّي الكتاب بـ « تلخيص المحصّل » ، و أتحف به ، بعد أن يتمّ و يتحصّل ، عالي مجلس المولى المعظم ، الصّاحب الأعظم ، العالم العادل ، المنصف الكامل ، علاء الحقّ و الدّين ، بهاء الاسلام و المسلمين ، ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، [دستور الشّرق و الغرب] عطاء ملك ، ابن الصّاحب السّعيد ، بهاء الدّولة و الدّين ، محمّد ، أعزّ الله أنصاره ، و ضاعف اقتداره ؛ إذ هو في هذا العصر بحمدالله معتنى بالأمور الدّينيّة لاغير ، موفّق في إحياء معالم كلّ خير ، منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقيّة ، متخصص بافشاء الخيرات الاخرويّة؛ فان لاحظه بعين الرّضا فذلك هو المبتغى ، و إلى الله الرّجعى ، و العاقبة لمن اهتدى.

و لأشرع فيما أنا بصدده ، وأورد عباراته أوّلاً ، ثمّ أشتغل بحلّ عُقَدِهِ .

قال : بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتعالى بجلال أحديّته عن‌مشابهة الأعراض و الجواهر ، المتقدّس بعلوّ صمديّته عن مناسبة الأوهام و الخواطر ، المتنزّه بسموّ سرمديّته عن‌مقابلة الأحداق و النّواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن‌معاضدة الأشباه و النّظائر ، العليم الذى لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السّرائر و مكنونات الضّمائر ، العظيم الذى غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل و أفكار الأواخر . و الصّلوة على محمّد المبعوث إلى الأصاغر و الأكابر ، والشّفيع المشفّع في‌الصّغائر و الكبائر ، و على آله و أصحابه ، و سلم تسليماً .

أمّا بعد، فقد التمس منّى جمع من‌أفاضل العلماء و أماثل الحكماء أن اصنّف لهم مختصراً في علم الكلام ، مشتملاً على أحكام الاصول و القواعد ، دون التّفاريع و الزّوائد، فصنّفتُ لهم هذا المختصر، و سألت‌الله أن‌يعصمنى من‌الغواية في‌الرّواية، و يسعدنى بالاعانة على الابانة ، إنّه خير موفّق و معين .

علم الكلام مرتّبٌ على أركانٍ .



الركن الاول

فى

المقدمات

و هى ثلاث

المقدمة الاولى
فى
العلوم الاولية

إذا أدركنا حقيقةً فامّا أن نعتبرها من حيثُ هي‌هي ، من غير حكم عليها ، لابالنّفي ولابالاثبات، وهو التّصوّر ؛ اونحكم‌عليها بنفي او إثبات ، وهو التّصديق.

أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء في التّصديق ، فانّه عنده إدراك مع الحكم ، كما أنّ التّصوّر إدراك لا مع الحكم، و عندهم أنّ التّصديق هو الحكم وحده ، من غير أن يدخل التّصوّر في مفهومه ، دخول الجزء في الكلّ . و التّصوّر هو الادراك السّاذج . فكأنّهم قسمّوا المعاني إلى نفس الادراك و إلى ما يلحقه ، و قسمّوا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتّصديق و التّكذيب ، وإلى مالا يجعله كذلك . كالهيئآت اللاحقة به في الأمر ، و النهى ، و الاستفهام ، و التمنّى ، و غير ذلك . و سمّوا القسمين الأوّلين بالعلم . و ضمير «هو» في لفظ المصنّف فيقوله «وهو التّصديق » يرجع إلى مصدر « أدركنا » كما هو في لفظه : « وهو التّصور » ، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر « نحكم » فيقوله : « او نحكم عليها » لأنّ ذلك يقتضى كون التّصديق هو الحكم وحده .

قال : **القول فى التصورات**

و عندى أن شيئاً منها غير مكتسب ، لوجهين .

أقول: هذه الصيغة توهم جزئيّة الحكم ، و مراده كليّته ، مثل ما يقتضى دخول حرف السلب على النكرة .

قال : الأوّل أنّ المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه ، لأنّ ما لاشعور به البتّة لاتصير النّفس طالبةً له ؛ و إن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لأنّ تحصيل الحاصل محال . فان قلت : هو مشعور به من وجهٍ دون وجهٍ . قلت : فالوجه المشعور به غير ماهو غير مشعورٍ به . و الأوّل لا يمكن طلبه، لحصوله ؛ و الثانى لا يمكن طلبه أيضاً ، لكونه غير مشعور به مطلقاً .

أقول : في هذا الكلامِ مغالطة صريحة ، فانّ المطلوب ليس هو أحدالوجهين المتغايرين ، بل هو الشيء الّذى له وجهان . و ذلك الشيء ليس بمشعورٍ به مطلقاً، و ليس غير مشعورٍ به مطلقاً ، بل هو قسمٌ ثالثٌ ، و سيصرّح هو أيضاً بذلكَ في تقسيم المحدثات في مسألة « إنّ المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجهٍ و مجهول من وجهٍ » عند قوله : « الوجهان مجتمعان في شيء ثالث » ولم يُقم هيهنا حجةً على امتناعِ طلبِ ما يكون من هذا القبيلِ ، إنّما بيّن امتناع القسمين الأوّلين فقط .

قال: الثّانى أنّ تعريف الماهيّة إمّا أن يكون بنفسها او بما هو داخل فيها ، او بماهو خارج عنها ، اوبما يتركّبُ من الأخيرين . أمّا تعريفها بنفسها فمحال ، لأنّ المعرّف معلوم قبل المعرّف . فلوعرفنا الشّيء بنفسه لزم تقدّم العلم به على العلم به و هو محال . و أمّا تعريفها بالأمور الدّاخلة فيها فمحال ، لأنّ تعريفها إمّاأن يكون بمجموع تلك الأمور ، وهو باطل؛ لأنّه نفس ذلك المجموع . فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشّيء بنفسه ، و هو محال .

أقول : قوله : « إنّ مجموع أجزاء الماهيّة هو نفس الماهيّة » ليس بصحيحٍ ، لأنّ الجزء متقدّم على الكلّ بالطّبع . و الأشياء الّتى كلٌّ واحدٍ منها متقدّم على شيء متأخّر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ، و يجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيّة هي المتأخّرة ، فيتحصل معرفتها بها . كما أنّ العلم بالجنس و الفصل و بالتركيب التقييدىّ متقدّم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل، وهى أجزاؤه ، و بها يحصلُ العلم به .

قال: او ببعض أجزائها ، و هو محالٌ ، لانّ تعريف الماهيّة المركّبة لايمكن إلاّ بواسطة تعريف أجزائها .

أقول: لو قال : « تعريف الماهيّة المركّبة لا يمكن إلاّ بواسطة معرفة أجزائها » لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التّعريف .

قال: فلو كان جزء من الماهيّة [معرّفاً لها لكان ذلك الجزء] معرّفاً لجميع أجزاء الماهيّة ، فيكون ذلك الجزء معرّفاً لنفسه ، و هو محال .

أقول: هذه دعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجّة ، فانّ من الجائز أن تكون الأجزاء كلّها او بعضها معرّفةً للماهيّة ، ولا يلزم منه أن يكون معرّفاً لجميع أجزاء الماهيّة حتى لنفسه ، فانّا بيّنّا أنّ الماهيّة مغايرة للأجزاء كلّها . و إنّما وقع هذا الغلطُ من عدم التّمييز بين الماهيّة و بين أجزائها كلّها .

قال: و لسائر الأجزاء ، و ذلك يقتضي كون الشيء معرّفاً لما يكون خارجاً عنه ، وذلك هوالقسم الثالث . و هومحالٌ ، لأنّ الماهيّات المختلفة يجوزاشتراكها في لازم واحد . و إذاكان كذلك فالوصف الخارجيُّ لا يفيد تعريف ماهيّة الموصوف إلاّ إذا عرف أنّ ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كلّ ما عداه . لكنّ العلم بهذا يتوقّف على تصوّر ذلك الموصوف و على تصوّر كلّ ما عداه ، و ذلك محال . أمّا الأوّل فلأنّه يلزم منه الدّور ، و أمّا الثّاني فلأنّه يقتضي تقدّم تصوّر جميع الماهيّات الّتي لا نهاية لها على سبيل التّفصيل .

أقول: تعريف الموصوف يتوقّف على كون الوصف المعرّف بحيث ينتقل الذّهن من تصوّره إلى تصوّر ماهيّة الموصوف ، لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك ، حتّى يلزم المحال الّذي ذكره . و أمّا كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كلّ ماعداه ، يقتضي كون الوصف إمّا مساوياً للموصوف ، وإمّا أخصّ منه . و الأوّل كالضّاحك للانسان ، والثّاني كالكاتب له . و على التّقديرين يكون الوصف ملزوماً و الموصوف لازماً . و اللزوم إن كان عقلياً انتقل العقل من تصوّر

الملزوم إلی تصوّر اللازم ، فيحصل التّعريف ، ولا يكون العلم باللزوم شرطاً في الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . و التّعريف فيالأوّل يكون مطرداً منعكساً ، وفي الثانی مطرّداً غير منعكس . و الّذی ذكره من كون الوصف لازماً للماهيّات المختلفة علی سبيل الاشتراك لايحصل التّعريف به . و إن جعل معرّفاًكان التّعريف منعكساً غير مطّرد .

قال: و أمّا تعريفها بما يتركب من الدّاخل و الخارج ، فبطلان ما تقدّم من الأقسام يقتضی بطلانه .

أقول: هذا الكلام يقتضی وجوب كون كلّ واحد من أجزاء المعرّف معرّفاً، و امتناع أن يكون للمجموع أثرٌ غيرما يكون لكلّ واحد من أجزائه ، وبطلانه ظاهر . فان قيل : المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء ، و هو خارج عن الماهيّة . اجيب : بما مرّ من جواز كون الخارج معرّفاً .

قال: لا يقال : نحن نجد النّفس طالبةً لتصوّر ماهيّة الملك و الرّوح ، فما قولك فيه . لأنّا نقول : ذلك إمّا طلب تفسير اللفظ ، او طلب البرهان علی وجود المتصوّر ، و كلاهما تصديق .

أقول: إنّا نعرف تفسير لفظ الرّوح ، ونعلم يقيناً وجوده في كلّ ذی روح ، و نجد العلماء يتخالفون في ماهيّته ، كما سيذكره هو نفسه . و ليس ما يطلب منه أحد التّصديقين اللذين ذكرهما . و كذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه و نحسّ بوجوده او نعلم وجوده قطعاً ، و يكون مع ذلك تصوّر ماهيّته متعذراً علی كثير من النّاس . كالحركة، والزّمان، والمكان، وغيرها .

قال : تنبيه

ظهر لك أنّ الانسان لا يمكنه أن يتصوّر إلاّ ما أدركه بحسّه او وجده من فطرة النّفس ، كالألم و اللذّة ، او من بديهة العقل ، كتصوّر الوجود ، والوحدة ، والكثرة ، او مايركّبه العقل ، او الخيال من هذه الأقسام . وامّا ماعداه فلايتصوّره

البتّة . و الاستقراء يحقّقه .

أقول: ما يركّبه الخيال ، كتصوّر جبل من ياقوت او إنسان يطير . و ما يركّبه العقل، كالحيوان النّاطق ، او الموجود الواحد . وما يركّبانه معاً ، كالسّواد الواحد ، والحرارة الكليّة . و الحدود ممّا يركّبه العقل . واعترف هيهنا بتصوّر المركّب الّذى يركّبه العقل ، ولا يراد بالتّصوّر المكتسب غير نوع من ذلك . فقوله هيهنا مناقض لمذهبه في التّصوّرات . ثمّ إنّ اكثر الأجناس العالية ممّا لايدرك بالحسّ ، ولا بالوجدان، ولا بالبديهة، ولا بالتركيب العقلي، فانّها بسائط في العقل. وقد يتصوّر بالرّسوم و بتحليل ما يتصور من أنواعها إليها .

قال : **تفريع**

القائلون بأنّ التصوّر قد يكون كسبيّاً اتفقوا على أنّه ليس كلّه كذلك ، و إلاّ لزم الدّور او التّسلسل ، وهما محالان . بل لابدّ من تصوّرات غنيّة عن الاكتساب . ثمّ الضابط أنّ كلّ تصوّر يتوقف عليه تصديقٌ غير مكتسب فهو غير مكتسب . أمّا الّذي يتوقّف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً ، وقد لايكون مكتسباً . و اتفقوا على أنّه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب .

أقول: قوله « كلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب» إنّما يصحّ على مذهبه ، و هو أنّ التّصديق عبارة عن التّصوّرات مع الحكم . ولا يصحّ على قول من يقول : إنّه هو الحكم وحده ، فانّ كثيراً من التّصديقات البديهيّة ، أعني الأحكام المجرّدة عن التّصوّرات ، تتوقّف على تصوّرات غير بديهيّة ، كقولنا : « كلّ عدد إمّا أوّل ، او مركّب » .

قال: بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحدّ التامّ ، او بعض أجزائه المساوية فهو الحدّ الناقص ، او الأمر الخارج وحده ، فهو الرّسم النّاقص ، او ما يتركب من الدّاخل و الخارج ، فهو الرّسم التّامّ .

أقول: المشهور عند الحكماء أنّ الرسم التّامّ هو الّذى يميّز الشيء عن

جميع ماعداه. والرّسم النّاقص هوالّذى يميّزه عن بعض ماعداه. واصطلاحه على هذا بخلاف ذلك.

قال: **تذنيبات**

الاول البسيط الّذي لايتركّب عنه غيره لايعرّف ولايعرّف به. والمركّب الّذى يتركّب عنه غيره يعرّف ويعرّف به. والمركّب الّذى لا يتركب عنه غيره يعرّف ولا يعرّف به. و البسيط الّذى يتركّب عنه غيره لا يعرّف و يعرّف به. و المراد من هذه التقسيمات التعريفات الحديّة.

أقول: يورد في أمثلتها: واجب‌الوجود، و الحيوان، و الانسان، و الجوهر.

قال: الثانى يجب الاحتراز عن تعريف الشّيء بما هو مثله، و بالأخفى، وعن تعريف‌الشّيء بنفسه، و بما لايعرّف إلاّ به، إمّا بمرتبة واحدة، او بمراتب.

أقول: قيل في مثال تعريف الشّيء بما هو مثله: تعريف الزّوج بأنّه ليس بفرد، وهذا بالحقيقة تعريف بماهو أخفى، او تعريف دوريّ، لأنّ الأعدام تعرف بالملكات. و هيهنا تفسير الفرد انّه ليس بمنقسم بعددين متساويين. و معناه أنّه ليس بزوج، فليس هذا التّعريف بما هو مثله. و المثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن. و يوردون في مثال التّعريف بالأخفى تعريف «النّار» بأنّه اسطقس شبيه بالنّفس؛ و في تعريف الشّيء بنفسه تعريف «الانسان» بأنّه حيوان بشريّ.

وبما لايعرف إلاّ به بمرتبة واحدة تعريف الكيفيّة بمابه تقع المشابهة. وقدتعرف المشابهة بانّه اتفاق في الكيفيّة؛ و في مالايعرف إلاّ به بمراتب تعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل؛ و الزّوج يعرف بأنّه منقسم بمتساويين؛ و المتساويين بأنّهما شيئان يلحقهما نوع واحد آخر من الكميّات. و لابدّ من أن تؤخذ الاثنينيّة في حدّ الشّيئين.

قال: الثالث يجب تقديم الجزء الأعمّ على الأخصّ، لأنّ الأعمّ أعرف، و تقديم الأعرف أولى.

أقول: الأولويّة لا توجب الوجوب ولا تنافيه، فد ليله غير مثبت لدعواه،

و إنّما يجب تقديم الأعمّ في الحدود التامّة لاغير ، لأنّ الأعمّ فيها هو الجنس ، و هو يدلّ على شيء مبهم يحصّله الأخصّ الّذى هو الفصل . و من تقديم الأخص على الأعمّ يختلّ الجزء الصّورىّ من الحدّ ، فلا يكون تامّاً مشتملاً على جميع الأجزاء . أمّا في غير الحدّ التامّ فتقديم الأعرف أولى و ليس بواجب .

قال: **القول في التصديقات**

و هي ليست بأسرها بديهيّة ، و هو بديهيّ ؛ ولا نظريّة ، و إلاّ لدار او تسلسل ، وهما محالان ، بل لابدّ من الانتهاء إلى مايكون غنيّاً عن الاكتساب . وما هو إلاّ الحسيّات،كالعلم بأنّ الشّمس مضيئة ، والنّار حارّة؛ او الوجدانيّات، كعلم كلّ واحد بجوعه و شبعه ، و هي قليلة النفع ، لأنّها غير مشتركة ؛ او البديهيّات ،كالعلم بأنّ النّفي و الاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان . و في هذا الموقف صار أهل العالم فرقاً أربعة :

الفرقة الاولى: المعترفون بالحسيّات و البديهيّات ، وهم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون في الحسيّات فقط. زعم أفلاطون وأرسطو وبطلميوس و جالينوس : أنّ اليقينيّات هي المعقولات ، لا المحسوسات .

أقول: الحسّ إدراك بآلة فقط ؛ و الحكم تأليف بين مدركات بالحسّ او بغير الحسّ على وجه يعرض المؤلّف لذاته إمّا الصّدق او الكذب ؛ و اليقين حكم ثان على الحكم الأوّل بالصّدق على وجه لا يمكن أن يزول . و ليس من شأن الحسّ التأليف الحكميّ، لأنّه إدراك بآلة فقط ، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً . فاذن ، كلّ ما هو محسوس لايمكن أن يوصف ، من حيث كونه محسوساً ، بكونه يقينيّاً او غير يقينيّ ، او حقّاً او باطلاً ، او صواباً او غلطاً ، فانّ جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللّهمّ إلاّ إذا قارن المحسوس حكمٌ غير مأخوذ من الحسّ ، و حينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً ، و يقال له حكم حسّى يقينيّ اوغير يقينيّ . و إذا تقرّر هذا ، ثبت أنّ المحسوسات في قوله : « إنّ اليقينيّات هي

المعقولات لا المحسوسات » ليست بمحسوسات فقط ، فانّها لا يمكن أن تكون يقينيّة ولاغير يقينيّة بمعنى عدم الملكة، بل إنّما هي ليست يقينيّة بمعنى السّلب، كما أنّ الادراك وحده ليس حكماً .

و إذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مفارقة للحكم يقال لها حكم المحسوسات باعتبار كونه مطابقة او غير مطابقة او صواباً أو غلطاً . فادّعاء أنّ الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أنّ المحسوسات لاتكون يقينيّة، ليس بحقٍّ ، وذلك أنّ الحكماء ذكروا أنّ مبادى اليقينيّات هي الأوّليّات والمحسوسات والمجرّبات و المتواترات و الحدسيّات ، و سمّوها بالقضايا الواجب قبولها ؛ و ذكروا أنّ مبادى المجرّبات و المتواترات و الحدسيّات هى الاحساس بالجزئيّات ، و أنّ الأوليّات يكتسبها الصّبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيّات . و لذلك حكم كبيرُ الجماعة بأنّ «من فقد حسّاً فقد علماً» ، و أنّ أصول أكثر العلم الطّبيعي ، كالعلم بالسّماء و العالم ، و العلم بالكون و الفساد ، و بالآثار العلويّة ، و بأحكام النّبات والحيوانات، مأخوذٌ من الحسّ ؛ و علم الارصاد والهيئة المبنيّة عليها عند بطلميوس، وعلم التجارب الطّبيّة عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ؛ و علم المناظر و المرايا وعلم جرّ الأثقال والحيل الرّياضيّة كلّها مبنيٌّ على الاحساس وأحكام المحسوسات. فاذن، جلّ أقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات الّتي هي مبادى جميع العلوم ، فكيف ساغ للمصنّف أن يدّعي عليهم بأنّهم قالوا : إنّ المحسوسات لا تكون يقينيّة ، بل إنّهم بيّنوا أحكام العقل في المحسوسات أيّها تكونُ يقينيّة و أيّها تكونُ غير يقينيّة .

فاذن، الصّواب والخطأ إنّما يعرضان للأحكام العقليّة، لاعلى المحسوسات من حيث هي محسوسات . ولو كانت الأحكام الّتي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها ، لكان المعقولات الصّرفة أيضاً غير موثوق بها ، لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها، ولما جُعِلَ لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعةٌ كصناعتي

سوفسطيقا والمناظر .

وبعد تمهيد هذه المقدّمة أقول : النّظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلاّ بعد حصول العلم او الاتفاق على مقدمات هي المبادى ، اوحصول اعتراف بوضع مقدّمات هي كالمبادي. ولولم تكن المبادى الاُوّل معلومة اوموضوعة لم يكن نظرٌ في شيء ولا بحثٌ عن شيء ، فانّ النّظر والبحث يقتضيان التأدّى من أصل حاصل إلى فرع مستحصل . وإذا لم يكن الأصل حاصلاً ، امتنع التأدى من لا شيء إلى شيء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكرى المحسوسات والأوليات . ومن يتكلم معهم ، يقصد إرشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم ، بنوع من الحيل ، إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء او استحقاق أن يباحثو في شيء .

فاذن، الشّكوك التي اخترعها هذا الفاضل عن اسان قوم مفروض ، يعبّر عنهم بالسّو فسطائّية ، لا تستحقّ الجواب أصلا . إنّما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الاوليّات والمحسوسات ببيان التّفصّي عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط ، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض ، برفض العقائد الباطلة والتّقليدات الواهية والعادات المضلّة . ولنرجع إلى ما كنّا فيه .

قال : واحتجّوا عليه بأنّ حكم الحسّ إمّا أن يعتبر في الجزئيّات او في الكليّات . أمّا في الجزئيّات فغير مقبول ، لأنّ حكمه في معرض الغلط . وإذا كان كذلك لم يكن مجرّد حكمه مقبولاً .

أقول: قد ظهر ممّا مرّ أنّ الحسّ لا حكم له ، لا في الجزئيّات ولا في الكليّات ، إلاّ أن يكون المراد من حكم الحسّ حكم العقل على المحسوسات . وإذا كان كذلك كان الصّواب والغلط إنّما يعرضان للعقل في أحكامه . وأيضاً لو كان حكم الحسّ غير مقبول لكونه في معرض الغلط ، لكان حكم العقل أيضاً كذلك .

قال : بيان الاول فى خمسة أوجه :

أحدها أن البصر قد يدرك الصّغير كبيراً ، كما يرى النّار البعيدة في

الظّلمة عظيمة ، وكما يرى العنبة في الماء كالاجّاصة ، وكما إذا قرّبنا حلقة الخاتم إلى العين ، فانّا نراها كالسّوار . وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة .

أقول : قد مرّ أنّ الشكوك إذا صدرت عمّن لايعترف بالمحسوسات والاوليات فلا تستحقّ الجواب ، ولا يمكن أن يجاب عنها إلاّ إذا صدرت عمّن يثق بالأحكام العقليّة ، فينبغى أن يجاب بما ينبّهه على أسباب الغلط .

أمّا أنّ البصر قد يدرك الصّغير كبيراً فعليه كلام ، وهو أنّ البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً ، ولا بالعكس . والحاكم بانّ المدرك في الحالين شيء واحد ، لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأنّ الحاكم لا يحكم إلاّ عند إداركه في الحالتين معاً، فاذن ، هو العقل بتوسط الخيال .

وهذا الغلط إنّما توهّمه العقل ، لا البصر ، وذلك أنّ العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصّغر ، إذ البصر أحسّ به كذلك ثمّ وجد البصر أحسّ به كبيراً . فتوهم أنّ البصر غلط في إبصاره ولم يغلط هو، على ما نبيّنه هيهنا . وبيان ذلك أنّ الابصار يكون إمّا بانطباع شبح المبصر في البصر ، وإمّا بوقوع شعاع من البصر على المبصر . والأقرب إلى الحقّ هو الأخير .

وينبغى أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشّعاع بأنّ الشعاع إن كان جسماً لزم منه تداخل الأجسام ، وإن كان عرضاً لزم القول بانتقال العرض من محلّ إلى محلّ آخر، لأنّ شعاع النّيران ،كالشّمس والقمر،والنّار ، موجود يقيناً. فمايدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الاشكال على الشّعاع البصرى .

ثمّ انّ الشعاع ممتدّ من ذي الشّعاع إلى قابل الشّعاع من غير تخلّل خلل خال عن الشعاع أوتراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتدّ في بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير مملوّ جوفه ، رأسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشّعاع الكثيف ، وينعكس منه إذا كان صقيلاً إلى مايحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتدّ والسّطح الصقيل ، ونسميّه

بزاوية الشعاع ، وينفذ في القابل الشّفاف ذي السّطح الصّقيل ، وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذي الشّعاع كلّها معاً . والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشّعاع . قد بيّن جميع هذا في موضعه .

والشّعاع البصرى ّ في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه ، أعني إلى شعاع شيء من أجسام ذوى الأشعة ، ويستعان في تخيّل كيفيّة اتصاله بالمبصرات بتوّهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعيّ ، ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط . فكلّما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع ، فيراه البصر أعظم . وكلّما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق ، فيراه البصر أصغر ، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحسّ ، لتوهّم انطباق بعضها على بعض ، كخطّ واحد فيراه البصر كالنّقطة ، وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلاً ، هذا على رأى القائلين بالشّعاع .

وأمّا القائلون بالانطباع فيقولون : إنّ الزاوية الّتي تحدث على سطح الرطوبة الجليديّة تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه ، والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية .

ولنعد إلى القول بالشّعاع ونقول : إذا تقرّرت هذه القاعدة ، فاعلم أنّ النّار في الظّلمة إذا كانت قريبة من الرّائي نفذ الشعاع في الظّلمة الرّقيقة إلى الهواء المضيء بمجاورة النّار ، فرأى البصر ماحولها بمعاونة من نورها وميّزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الابصار . وإذا كانت بعيدة جدّاً لم ينفذ الشّعاع في الظّلمة الكثيفة ، فلم ير ما حولها من النّور المضيء بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر ، كما في سائر المرئيّات . وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدّاً فانّ الشّعاع البصرىّ المحاذى لما حولها لم ينفذ فى الظلمة نفوذاً تامّاً ، فلم يميّز النّار عن الهواء المضيء بها ، بل أدركهما معاً جملةً واحدةً ، فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية الّتي تحدث من المحاذاة وحدها . وذلك هو العلّة لكونها في الرؤية أعظم ممّا لو رؤيت في غير الظّلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها .

وأمّا السّبب في رؤية العنبة في الماء كالاجّاصة ، فهو أنّ العين ترى في الماء بالامتداد الشّعاعى النافذ في الماء والمنعطف معاً ، ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء ، وأمّا في الهواء فيراها بالنّافذ وحده . هذا إذا كانت العنبة قريبةً من سطح الماء . أمّا إذاصارت بعيدةً وصارالشعاعان متمايزين ، فرأتها بالنّافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين فيحالة واحدة . وأمّا رؤية الخاتم كالسّوار عند قربه من العين فلتوسّع الزاوية الشّعاعيّة التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين . وإدراك الاشياء البعيدة صغيرةً يكون لتضيّق تلك الزاوية ، كما مرّ .

قال : وقد يدرك الواحد اثنين ، كما إذا غمزنا احدى العينين ونظرنا إلى القمر فانّا نرى قمرين ، وكما في حقّ الأحول .

أقول : النّورالبصرى ممتدمن الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ، ثمّ يتباعدان ويتصل كلّ واحد منهما بواحدة من العينين . فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً . وإذا انحرفتا او انحرفت إحديهما عن الاستقامة ، صارت محاذاة إحديهما منحرفة عن محاذاة الاخرى ، وصار المبصر من إحديهما غير المبصر من الاخرى . وإذا أبصرتا شيئاً واحداً ، حسبه المبصر شيئين ، لوقوع نوربصره عليه من محاذاتين متخالفتين ، وحكم العقل بالغلط . وهكذا الحكم إذا تخالفت الوسطى والسّبابة من الأصابع في وضعهما وأحسّتا معاً شيئاً واحداً ، كحمّصة ، مثلا، توهّم أنّهما أحسّتا بحمصتين . والأحول الفطرىّ قلّمايرى الشّيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصّواب ، بل إنّما يقع ذلك للأحول الّذي يقصد الحوَل تكلّفاً .

قال: وكما إذانظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فانّا نرى في الماء قمراً وعلى السّماء قمراً آخر .

أقول : هذا يكون بنفوذ الشّعاع البصرىّ إلى قمر السّماء و بانعكاسه

من سطح الماء إليه ، فانّه يراه مرّتين : مرّة بالشّعاع النّافذ ومرّة بالشعاع المنعكس .

قال: وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة ،كالرّحى ، إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة .وإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً ، كأنه ممتزج من كلّ تلك الألوان .

أقول : كلُّ ما أدركه حسٌّ يتأدّى إلى الحسّ المشترك ، ثمّ إلى الخيال. فاذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر ، كان أثر اللون الأوّل في الحسّ المشترك عند إدراك اللون الثاني ، فكأنّ الرّائي رآهما معاً ، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنّفس أن تميّز أحدهما فيه من الثّاني ، فتدركهما ممتزجين ، وإن كان الادراك بآلتين . و أيضاً إن زالت الألوان عن محاذاة البصر وارتسمت في الحسّ المشترك على توال ، لايدرك الحسُّ تراخي بعضها عن بعض ، أدرك النّفسُ من الحسّ المشترك لوناً ممتزجاً من جميعها .

قال : وقد نرى المعدوم موجوداً ،كالسّراب ، اوكالأشياء الّتي يُريها صاحب خفّة اليد والشّعبذة ، وكما نرى القطرة النّازلة كالخطّ المستقيم ، والشّعلة الّتي تدار بسرعة كالدّائرة .

أقول : السّراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً ، إنّما هو شيء يترائى للبصر بسبب ترجرج شعاع ينعكس من أرض سَبخة ، كماينعكس عن المياه ، فيُحسب ماءً وليس للبصر فيه غلط . و الأشياء الّتي يريها خفيف اليد و المشعبذ إنّما يكون في التّوهّم ، بخلاف ما يكون في الوجود ، بسبب عدم تمييز النّفس بين الشّيء وبين ما يشبهه ، إمّا بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه . وإمّا بسبب إقامة البدل مقام الشّيء المبدل عنه بسرعة ، على ما يقف عليه من يعرف تلك الأعمال . ورؤية القطرة النّازلة كخط مستقيم ، والشّعلة الجوّالة كدائرة ، إنّما يكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحسّ المشترك من كونه في موضع

آخر قبله وثبت فيه هنيئة، فيدرك النفس جميعها في الآلتين وتحسبه شيئاً واحداً متصلاً.

قال: وترى المتحرك ساكناً، كالظلّ، والساكن متحركاً، كراكب السفينة فانّه يشاهد الشطّ الساكن متحركاً، والسفينة المتحركة ساكنة.

أقول: الحركة ليست بمرئيّة، والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء مّا بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميّز البصر بين الادراكين، فتحسبه النفس ساكناً. أمّا راكب السفينة فلمّا لم يدرك لبدنه انتقالاً من موضع إلى موضع، حسبه ساكناً، وإذا تبدّلت محاذاته لأجزاء الشطّ مع تخيّل سكونه في نفسه حسب الشطّ متحركاً، لكون ذلك التبدّل شبيهاً بالتبدّل الأوّل.

قال: وقد يُرى المتحرّكُ إلى جهة متحركاً إلى ضدّ تلك الجهة، فانّ المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحرّكاً إليها إذا شاهد غيماً تحته، وإن كان الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة. وقد يرى القمر كالسائر إلى الغيم، وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة، إذا كان الغيم سائراً إليه.

أقول: ليكن السائر إلى جهة ينتقل من «ا» إلى «ب»، والقمر بالقياس إليه مثل «ج»، و الغيم المتوسّط بينهما الّذي لا يحجب القمر لرقّته مثل «د ه». فاذا كان السائر عند «ا» كان شعاعه الممتدّ الّذي به يرى القمر كخطّ «ا ز ج». وإذا انتقل إلى «ب» صار شعاعه كخطّ «ب ح ج»، فيتخيّل أنّ القمر تحرّك من «ز» الى «ح» في جهة حركته إذ رآه أوّلاً محاذياً لنقطة «ز» (من الغيم) ثمّ منتقلاً منها إلى «ح». وأمّا القمر المتحرّك إلى خلاف تلك الجهة، فلا يحسّ بحركته، لما مرّ.

وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند نقطة «ا» ورأى القمر وهو «ج» محاذياً لنقطة «ز» من الغيم، ثمّ تحرّك الغيم في جهة «ه» ووصلت نقطة «ح» إلى حيث

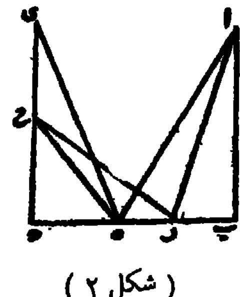
كان في الأول نقطة « ز » رأى القمر منتقلاً من محاذاة نقطة « ز » إلى محاذاة نقطة « ح » ، فيتخيّل أنّ القمر يتحرك من « ز » إلى « ح » وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحسّ بحركة الغيم ، لأنّ انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السّماء لايتغيّر في حسّه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحسّ . وإذا كان الغيم مثل « ح هـ » فقط والنّاظر عند « ا » رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر « ز ح » ثمّ تحرك الغيم إلى أن وصل مبدأه ، و هو نقطة « ح » ، إلى الموضع الّذي كان فيه « ز » رأى القمر وهو « ج » محاذياً لنقطة « ح » فيتخيّل أن القمر تحرّك من « ز » إلى « ح » فسار إلى جهة الغيم ، وهو خلاف جهة حركة الغيم . < شكل ١ >

قال : وقد يُرى المستقيم منكّساً ، كالأشجار الّتي على أطراف الأنهار .

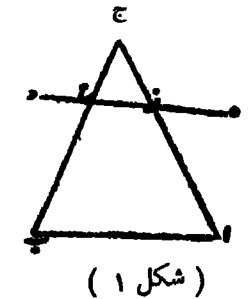
أقول : إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار ولامحالة يكون زاويتا الشّعاع والانعكاس متساويتين ، ينعكس الشّعاع إلى رأس الشّجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد منه ، إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه . فليكن الرائي « ا » وسطح الماء « ب د » والشّجر القائم على ذلك السطح « ى د » ، ولينعكس الشّعاع النّافذ من « ا » الى نقطة « هـ » منها إلى رأس الشّجر ، وهو نقطة «ى» ، بحيث يكون زاويتا « ا هـ ب » و« ى هـ د » متساويين. أقول: لايمكن أن ينعكس من نقطة تلي جهة « ب » من « هـ » شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشّجر ، كنقطة « ح » ، وإلّا فينعكس من نقطة « ر » ويكون الشّعاع النّافذ من « ا » الى « ر » منعكساً عنه إلى « ح » . و حينئذ يجب أن يكون زاوية « ا ر ب » الخارجة عن مثلّث « ا ر هـ » أعظم من زاوية « ا هـ ب » لكن زاوية « ا ر ب » مساويةّ لزاوية «ح ر د » ، وزاوية «ا هـ ب» مساويةّ لزاوية « ى هـ د » . فزاوية « ح ر د » أعظم من زاوية « ى هـ د » ، و يكون أعظم كثيراً من زاوية « ح هـ د » ، فالدّاخلة في مثلث « ى ر هـ » أعظم من خارجتها . هذا خلف محال .

ولا يمكن أن ينعكس من « هـ » شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشّجر ، كنقطة « ح » ، وإلاّ كانت زاوية « ا هـ ب » مساوية لكلّ واحد من زاويتي « ى هـ د » و« ح هـ د » العظمى والصّغرى ، هذا خلف . فاذن لا بدّ من أن ينعكس إلى كلّ نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من « هـ » إلى « د » أميل حتّى تتصل القاعدة بالقاعدة . < شكل ٢ >

ولمّا كانت النفس لا تدرك الانعكاس ، فانّها متعودة لرؤية المرئيّات بنفوذ الشّعاع على الاستقامة ، تحسب الشّعاع المنعكس نافذاً في الماء ؛ ولا يكون في نفس الأمر نافذاً ، فانّ الماء ربّما لا يكون عميقاً بقدر طول الشّجر ، او يكون كدراً لا ينفذ فيه الشّعاع أصلاً ، وحينئذٍ يحسب أنّ رأس الشّجر أكثر نزولاً في الماء ، لكونه أبعد ، من أصله ، وباقي أجزائه على التّرتيب ، فيراه كأنّه متنكّس تحت سطح الماء . وهذه المسائل وإن كانت متعلّقة بالهندسة أوردناها ، هنا ، لأنّ الكلام انجرّ إليها .



(شكل ٢)



(شكل ١)

قال : وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً ، وعريضاً ، ومعوجّاً ، بحسب اختلاف شكل المرآة . وكلّ ذلك يدلّ على غلط الحسّ .

أقول : المرآة الطويلة المستقيمة في الطّول ، والمنحنية في العرض ، كقالب اسطوانة مستديرة ، إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً طوله بقدر طول الوجه قليل العرض ، لانعكاس الشّعاع العرضي ممّا هو أقلّ عرضاً ممّا لو كان مستقيماً . وذلك لأنّ الطّول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض ينعكس من عاكس منحنٍ . وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه كان الأمر بالعكس فيرى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقلّ من

طوله. وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها موربًا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجًا.

وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشّعاع من موضعين او أكثر إلى موضع واحد رأى النّاظر فيها لنفسه وجهين او أكثر، ورأسين او أكثر. ومن بعضها يرى وجهه متنكسًا. وكذلك في الاختلافات المتنوعة الّتي تشتمل على أكثرها كتب المرايا، ويحتال لها متّخذو المرايا على وجه يقصدونه. فقد ظهر ممّا مرّ أنّ كلّ ذلك غلط بديهة الادراك النّفساني من المحسوسات المتأدية إليها، لا غلط الحسّ.

قال: وثانيها - أنّ الحسّ قد يجزم بالاستمرار على الشّيء، مع أنّه لا يكون كذلك، لأنّ الحس لا يفرّق بين الشّيء ومثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله، فبتقدير توالي الأمثال يظنّ الحسّ وجودًا واحدًا مستمرًّا. ولذلك، فانّ الألوان غير باقية عند أهل السّنة، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أنّ البصر يحكم بوجود لون واحد مستمرّ. فاذا احتمل ذلك احتمل أيضًا أن يقال: الأجسام لا تبقى مستمرّة، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً. لكنّها لمّا كانت متماثلة متوالية يظنّها الحسّ شيئًا واحدًا. فثبت أنّ حكم الحسّ بالبقاء غير مقبول.

أقول: الحكم بالبقاء هو الحكم بأنّ الموجود في الزّمان الثّاني هو بعينه الموجود في الزّمان الأوّل. وهذا الحكم لا يصحّ من الحسّ، فانّه لا يقدر على استحضار الزّمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما. فاذن الحكم بالبقاء لا يكون إلاّ من العقل. والعقل انّما يغلط إذا عقل المشترك بين الشّيئين المتشابهين، ولم يعقل ما به يمتاز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر. فاحالة هذا الغلط على الحسّ ليس بصواب. وأمّا حكم الأشاعرة بأنّ الألوان غير باقية، فشيء لزمهم بحسب أصولهم المتسلّمة عندهم، وهي أنّ الاعدام لا يمكن أن يكون فعلاً لفاعل، وأنّ الموجود الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثّر، وأن لا مؤثر إلاّ الله تعالى. وإذا شاهدوا أعراضًا لا يدوم وجودها التزموا القول بتجدّدها حالاً بعد حال. والمعتزلة لمّا جوّزوا طريان الضدّ على محلّ الضدّ الآخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بذلك. والفلاسفة لمّا جعلوا

الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك . والنّظام من المعتزلة جعل الأجسام غير باقية بمثل ذلك . وهذه أحكام غير متعلّقة بالحسّ .

قال : و ثالثها - أنّ النّائم يرى في النّوم شيئاً ويجزم بثبوته ، ثمّ يتبيّن له في اليقظة أنّ ذلك الجزم كان باطلاً . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز هنا أن يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة .

أقول : النّائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلاّ أن المستيقظ لمّا كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بأنّ أحد مراتبه واقع حقّ ، والآخر غير واقع وغير حقّ . والنّائم لمّا كان غافلاً عن الاحساس حسب أنّ الواقع هوالّذي يراه في خياله. وهذا ليس بغلط حسّي ، بل هو غلط للنّفس من عدم التّمييز بين الشّيء وبين مثاله حال الذّهول عن الشّيء .

قال : و رابعها - أنّ صاحب البرسام قد يتصوّر صوراً لا وجود لها في الخارج ، و يشاهدها و يجزم بوجودها ، و يصيح خوفاً منها ؛ و هذا يدلّ على أنّه يجوز أن تعرض للانسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً.

أقول : حكم صاحب البرسام حكم النّائم ، فانّه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس تحكم نفسه بمثل مايحكم به النّائم . وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض للانسان حالة ، لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً ، فانّه لم ير ذلك ، بل أدرك بخياله شيئاً غفل معه عن الاحساس . فظهر أنّ الحسّ لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً .

قال : وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الاصحاء فان قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض ، وعند الصّحة لايوجد. قلت : انتفاء السّبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم ، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلاّ بحصر أسباب ذلك التخيّل الكاذب ، ثمّ بيان انتفائها ، ثمّ بيان أنّ المسبّب لايجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الأسباب ، لكن كلّ واحدة من هذه المقدّمات ممّا لا يمكن بيانه إلاّ

بالنّظر الدّقيق لو أمكن ، فلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلاّ بعد العلم بتلك الأدلّة . وذلك ممّا يدلّ على أنّ مجرّد حكم الحسّ غير مقبول .

أقول : لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً . وأمّا تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحّاء ، لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض، فممّا يأباه العقل الصريح. ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل ، بل نقول : العقل الصّريح يقتضيه . وهذه الأجوبة إنّما نوردها لبيان أسباب الغلط الذّهني ، بعد أن حكم العقل بكون ذلك غلطاً للذّهن ، لا لإثبات صحّة ما ندركه بالحواس ، كما قدّمنا بيانه . وأمّا قوله: « انتفاء السّبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم »، قلنا: نعم ، لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل ، لكان الأمر على ما ذكره . لكنّا لم نثبت ذلك إلاّ بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فانّ احتمال عدم الصّحة فيما يشاهده الأصّحاء مندفع عند بديهة العقل ، من غير تأمّل في الأسباب وحصرها وانتفائها . وبيان امتناع حصول المسبّب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك ممّا يثبت بالنّظر الدّقيق اوالجليل .

قال : وخامسها ـ أنّا نرى الثّلج في غاية البياض ، ثمّ إذا بالغنا في النّظر إليه رأيناه مركّباً من أجزاء جمديّة صغار ، وكلّ واحد من تلك الأجزاء شفّاف خال عن اللون . فالثلج في نفسه غير ملوّن ، مع أنّا نراه ملوّناً بلون البياض . وليس لأحد أن يقول : إنّ ذلك إنّما كان لانعكاس الشّعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمديّة إلى بعض . لأنّا نقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، لأنّ الّذي ذكرته ليس إلاّ بيان العلّة الّتي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنّه في نفسه ليس بأبيض . ونحن ما سعينا إلاّ لهذا القدر . وأيضاً فالزّجاج المدقوق نراه أبيض ، مع أنّ كلّ واحد من أجزائه شفّاف خال عن اللون ، ولم يحدث فيما بينها كيفيّة مزاجيّة ، لأنّ تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال .

وأيضاً نرى موضع الشقّ من الزّجاج الثخين الشّفاف أبيض مع أنّه ليس

هناك إلاّ الهواء المحتقن في ذلك الشقّ ، والهواء غير ملوّن ، والزّجاج غير ملوّن فعلمنا أنّا نرى الشيء ملوّناً مع أنّه في نفسه غير ملوّن .

أقول : قد تبيّن عند المحقّقين أنّ البياض إنّما يتكون بتعاكس الضّوء بين سطوح أجسام مُشفّة ، والجمد والزّجاج مشفّان ، ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوى سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء فيهما .

أمّا إذا انكسرا وحدث لهما سطوح ، تعاكس الضّوء من بعضها إلى بعض ، فحدث البياض . فان لم يكن معها ما يوجب التنراق بعضها ببعض ، رأى كلّ واحد من أجزائهما شفافاً خالياً عن اللون ، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد التي هي شرط في حدوث البياض . وإذا عرض معها ما يوجب التنراق بعضها ببعض صار جسماً واحداً أبيض ، كما في بياض البيض المسلوق ، فانّه قبل السّلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء ، كما في الماء ، وبعد السّلق تعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله ، فحدث البياض . والماء إذا كان مايعاً ذا سطح واحد ، كان له ضوء ، ولم يكن فيه قابل ضوء ، فلم يكن فيه تعاكس . أمّا إذا تزبد او انجمد ، اجتمع الأمران فيه ، وحدث البياض .

وفي بياض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاقَ والتّماسك ، فصار جسماً واحداً أبيض ، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا يتبيّن للمتأمل فيه شفّ الجزء الواحد ، كما في الثلج والزّجاج . فظهر من ذلك أنّ ما نراه ملوّناً فهو في نفسه ملوّن ، لأنّ اللون ليس إلاّ العرضَ الموصوف بتلك الصّفة ، ولم يجب من ذلك أنّ كلّ ما لا يكون جزؤه ملوّناً ، يمتنع أن يكون أجزاؤه ملوّنات .

قال : فثبت بهذه الوجوه أنّ حكم الحسّ قد يكون باطلاً وقد يكون حقّاً. وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه ، إذ لا شهادة لمتّهم ، بل لابدّ من حاكم آخر فوقه ليميّز خطأه عن صوابه . وعلى هذا التقدير لا يكون الحسّ هو الحاكم

الأوّل ، وهو المطلوب .

أقول : قد ظهر أنّ الحسّ ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأنّ حكم الحسّ قد يكون باطلاً ، ولذلك كان غير معتمد عليه .

قال : وأمّا الكلّيات فالحسّ لا يعطيها البتّة ، فانّ الحسّ لا يشاهد إلاّ هذا الكلّ وهذا الجزء . فأمّا وصف الأعظميّة فهو غير مدرك بالحسّ ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا ، لكنّ المدرك هو أنّ هذا الكلّ أعظم من هذا الجزء فأمّا أنّ كلّ كلٍّ فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كلّ ما في الوجود من الكلاّت والأجزاء ، لأنّ قولنا « كلّ كذا » ليس المراد منه كلّ ما في الوجود الخارجي من تلك الماهيّة فقط ، بل كلّ ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنّه فرد من أفراد تلك الماهيّة ، وذلك ممّا لا يمكن وقوع الاحساس به . فثبت أنّ الحسّ لا معونة له على إعطاء الكلّيات ، البتّة .

أقول : قد عدّ في الحسّيات في صدر الباب العلم بأنّ الشمس مضيئة والنار حارّة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيّاً ، وحكم هيهنا بأنّ الحسّ لا يقوى على إعطاء الكلّيات البتة ، وذلك يقتضي أن لا يكون ماعدّه في الحسيات حسيّاً ، بلى مبدأه يكون حسّيا . وقد قال هيهنا إنّ الحسّ لا يشاهد إلاّ هذا الكلّ وهذا الجزء . فاذن لزمه أن يكون الحكم بكون النّار حارّة ، وكون الكلّ أعظم من الجزء متساوياً في كونهما عقليين وانهما مباد محسوسة ، وهذا خبط ظاهر .

قال : والفرقة الثالثة الّذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات . قالوا : إنّ المعقولات فرع المحسوسات . ولذلك فانّ « من فقد حسّاً فقد علما » كالاكمه والعنّين . والأصل أقوى من الفرع .

أقول : إذا كان الاحساس شرطاً في حصول حكم عقليّ لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى من التعقّل ، فانّ الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

قال : ثمّ الّذي يدلّ على ضعف البديهيّات خمس حجج :

الحجة الاولى أنّ أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إمّا أن يكون وإمّا أن لا يكون . ثمّ إنّ هذه القضيّة ليست يقينيّة . فاذا لم يكن أقوى الأوّليات يقينيّا فما ظنّك بأضعفها . بيان الأوّل أنّا رأينا المعوّلين على البديهيّات يذكرون لها أمثلةً أربعة : أحدها أنّ النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وثانيها أنّ الكلّ أعظم من الجزء ، وثالثها أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ورابعها أنّ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً . و وجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرقة على الأوّل .

أقول : لو كانت الثّلاثة الأخيرة متفرعةً على الأوّل لكانت نظريّة غير بديهيّة ، لكنّهم عدوّها في البديهيّات . فعلمنا أنّ اعتمادهم في الحكم بصحّتها على بديهة العقل ، لا على مقدّمة اخرى .

قال: أمّا قولنا : «الكل أعظم من الجزء» فلأنّه لولم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر و عدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجوداً معدوماً معاً .

أقول : هذا البيان مبنيٌّ على كون الكلّ هو الجزء مع زيادة . ولا نعني بكون الكلّ أعظم من الجزء إلاّ هذا ، فهو لو كان حجّةً على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرةً على المطلوب .

قال : و أمّا قولنا «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، فلأنّه لولم يكن كذلك لكان الألف ، المحكوم عليه بأنّه يساوى السّواد ، سواداً لا محالة ، و من حيث إنّه محكوم عليه بأنّه يساوى ماليس بسواد ، يجب أن لا يكون سواداً ، فلو كان مساوياً للأمرين لزم أن يكون سواداً وأن لا يكون سواداً . فيجتمع النّفي والاثبات .

أقول : هذا بيانُ أنّ الشيء المساوى لمختلفين مخالفٌ لنفسه ، و هو غير ما ادّعى بيانه . فان أراد به البيان بالخلف ، فليس قولنا « المساوى لمختلفين مخالفٌ

لنفسه » بأوضح من قولنا «المساويان لشيء بعينه متساويان» حتّى يتبيّن هذا بذاك.

قال: و أمّا قولنا: « إنّ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً » فلأنّه لو جاز ذلك لما تميّز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، و حينئذ لا يتميّز وجود الجسم الآخر عن عدمه، فيصدق عليه انّه موجودٌ معدومٌ معاً.

أقول: عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد، فانّ المثلين من كلّ جهة لا يتمايزان، و مع ذلك لا يكونان واحداً. و كان من الصّواب أن يقول: « لو كان جسم فيمكانين لكانالواحد اثنين»، وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً، مع أنّ الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان.

قال: لا يقال: كلٌّ عاقل يعلم بالبديهة حقيّة هذه القضايا [الثّلاثة] و إن لم يخطر بباله تلك الحجّة الدقيقة الّتي ذكرتموها. لأنّا نقول: لانسلّم أنّ حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقّف على الحجّة الّتي ذكرناها و لذلك يقولون: لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثرٌ البتّة. ولو كان الشّيء الواحد مساوياً لمختلفين، لكان مخالفاً لنفسه. و هذا إشارةٌ إلى ماذكرنا. بلى قد لايمكنهم التّعبير عن تلكالحجّة علىالوجه الّذى لخّصناها، ولكن معناها مقرّر في عقولهم، ولا عبرة بالعبارة.

أقول: الكلّ هو جزآن. و الجزء هو أحدهما ولا يحتاج في أنّ الشّيء مع غيره اكثر منه وحده إلى أن يعرف أنّ لأحد الجزئين أثراً اولا. و الحكمُ بأنّ كون الشّيء مساوياً لمختلفين مقتضٍ لمخالفته لنفسه بيانٌ لكونِ شيئين مساويين لشيء متساويان ـ ليس بأولى من أنيكون هذا الثانى بياناً للأوّل، فانّ الحجّة ينبغي أن تكون أبينَ من الدّعوى، و ليس هيهنا لأحد الحكمين فضيلةٌ في كونه أبينَ من الآخر. و دعوى أنّ كلّ من تصوّر هذه القضايا تصوّر هذه الحجج و إن لم يقدر على تلخيصه في العبارة، غيرُ مسلّمٍ.

قال : فقد لاح أنّ أجلى البديهيّات قولنا « النّفى و الاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان » .

أقول : لا شك في أنّه أجلى من غيره ، ولذلك سمّاه الحكماء بأوّل الأوائل يعني في الوضوح ، و كونه أوضح يدلّ على وضوع غيره ، ولا يدلّ على احتياج غيره في الوضوح إليه .

قال : و إنّما قلنا إنّه غير يقينيّ لوجوه :

احدها : أنّ هذا التّصديق موقوف على تصوّر أصل العدم ، و النّاس قد تحيّروا فيه ، لأنّ المتصوّر لابدّ و أن يتميّز عن غيره والمتميّزُ عن غيره متعيّنٌ في نفسه ، و كلّ متعيّن في نفسه فهو ثابت في نفسه . فكلّ متصور ثابت في نفسه ، فما ليس بثابت فغير متصوّر ، فالمعدوم غير ثابت ، فلا يكون متصوّراً . و إذا كان ذلك التّصديق متفرعاً على هذا التصوّر ، و كان هذا التصوّر ممتنعاً ، كان ذلك التّصديق ممتنعاً .

أقول : النفي هو رفع الاثبات ، ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ، ورفع الاثبات الخارجيّ إثبات ذهنيٌّ منسوب إلى لا إثبات خارجي ، و كونه في الذهن متصوّراً ومتميّزاً عن غيره ومتعيّناً في نفسه وثابتاً في الذّهن ، لاينا في كون ما هو منسوب اليه لا ثابتاً في الخارج . فالحكم بأنّ ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقاً باطل ، لانّه متصور من حيث انّه ليس بثابت في الخارج ، غيرمتصورلامن حيث هذا الوصف ، وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثيّة لا على ما نسب اليه هذا الوصف ، ولذلك لم يكن ممتنعا .

قال : لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ، لانّ قولنا « المعدوم غير متصوّر » حكم على المعدوم بأنّه غير متصور ، والحكم على الشيء يستدعى كون المحكوم عليه متصوّراً ، فلو لم يكن المعدوم متصوراً لامتنع الحكم عليه بأنّه غير متصوّر .

لانّا نجيب : عن الاوّل بأنّ الثابت في الذّهن أحد أقسام مطلق الثّابت، والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثّابت ، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجهمّا، و الاّ لكان داخلاً تحت مطلق الثابت ، و حينئذٍ لا يكون قسيما له ، بل قسمامنه .

وعن الثّاني : أنّ ماذكرته ليس جوابا عن دليلنا على أنّ المعدوم غير متصوّر ، بل هو اقامة دليل ابتداءً على أنّ المعدوم متصوّر ، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة ، وهو أحد الدّلائل القادحة في البديهيّات .

أقول : رفع الثبوت الشّامل للخارجي والذّهني تصوّر لما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر ، ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضا ، لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسيما لشيء باعتبار ، وقسمامنه باعتبار . مثلاً ، اذا قلنا : الموجود امّا ثابت في الذّهن وامّا غير ثابت في الذّهن ، فاللاموجود قسيم للوجود ، و من حيث له مفهوم قسم من الثّابت في الذّهن . فاذن قد انحلّ الشكّ من غير تعارض دليلين .

قال : وثانيها لو سلّمنا إمكان تصوُّر العدم ، لكن قولنا : « النّفي والاثبات لا يجتمعان » يستدعي امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون مسمّى العدم هويّة متميّزة عن الوجود . لكن ذلك محال ، لانّ كلّ هويّة يشير العقل اليها ، فالعقل يمكنه رفعها . و الاّ لم يكن له مقابل ، فيلزم أن لايكون للعدم مقابل ، فيلزم نفي الوجود ، و هو باطل؛ فثبت أنّ ارتفاع الهويّة المسمّاة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهويّة ارتفاع خاصّ ، فيكون داخلاً تحت العدم المطلق ، فيكون قسيم العدم قسما منه ، هذا خلف .

أقول : الحكم بأنّ الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويتان ، غيرمسلم، فانّ الهويّة واللاهوية ممتازتان ، وليس للاهويّة هويّة ، ولوفرضنالها هويّة كانت بذلك الاعتبار داخلةً في قسم الهويّة ، وباعتبارمافرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية، وكذلك القول في رفع العدم ، ولا يلزم الخلف .

قال : وثالثها لوسلّمنا الامتياز ، لكنّ الاثبات والنفي قد يكون المرادمنهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه ، كقولنا « السّواد امّا أن يكون موجوداً وامّا أن لا يكون موجوداً »،وقديكون المرادمنهماثبوت شيء لشيء آخر اوعدمه عنه، كقولنا : «الجسم امّا أن يكون أسود وامّا أن لايكون » . أمّا الاوّل فمن المعلوم بالضّرورة أنّ قولنا«السّواد امّا أن يكون موجوداً ، او معدوما» لايمكن التصديق به الاّ بعد تصوّر قولنا :« السّواد موجود . السّواد معدوم » . لكن كلّ واحد منهما باطل ، أمّا الاول فلانّا اذا قلنا : السّواد موجود ، فامّا أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً او مغايراً له .

أقول : الكائن سواداً هو عين الكائن موجوداً ، والسّواد مغاير للوجود ، وذلك لانّ هيهنا شيئا واحداً ، يقال له تارة انّه سواد وتارة انّه موجود ؛ فالمقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ؛ فاذن القسمة إلى كون أحدهما عين الاخر او مغايراً له ليست بحاصرة ، ويعوزه قسم آخر، وهو أن يكونا متحدين من جهة و متغايرين من جهة اخرى .

قال : فان كان الاوّل كان قولنا : « السّواد موجود » جاريا مجرى قولنا: «السواد سواد» وقولنا:« الموجود موجود » ؛ ومعلوم أنّه ليس كذلك ، لانّ هذا الاخير هذر والاوّل مفيد . وان كان الثاني فهو باطل من وجهين :

الاوّل أنّه اذا كان الوجود قائما بالسّواد فالسّواد في نفسه ليس بموجود والاّ لعاد البحث فيه ولكان الشّيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين.واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة، والاّ لثبت المتوسط بين الموجود و المعدوم و أنتم أنكرتموه ، فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالة في محلّ معدوم . وذلك غير معقول ، اذ لوجاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الالوان والحركات غير موجودة،وذلك يوجب الشكّ في وجود الاجسام ، وهو عين السفسطة.

أقول : لا يلزم من كون المغايرة قيام أحدهما بالاخر فانّا اذا قلنا :

« الحيوان جسم » لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان . وأيضا لايلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السّواد في نفسه معدوما . واذا كان السّواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً لم يعد البحث ولم يكن الشّيء الواحد موجوداً مرّتين . وليس الوجود صفة موجودة ، فانّ ذلك يقتضى ثبوت وجود للوجود ويتسلسل . ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له اوثبوت الواسطة ، فانّ ذلك انّما يلزم بملاحظة معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود . وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك . ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات لمحلّ غير موجود ، فانّ كون الوجود حالاً في محلّ غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حالين في محلّ غير ملوّن ولا متحرك . وظاهر أنّ جميع ما قاله في هذا الموضع حبط لا يليق ايراده بامثاله .

قال : الثّاني أنّه اذا كان الوجود مغايراً للماهيّة كان مسمّى قولنا «السواد» غير مسمّى قولنا « موجود » . فاذا قلنا « السّواد موجود » بمعنى أنّ السّواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين ، وهو محال. فان قلت : ليس المراد من قولنا « السّواد موجود » هو أنّ مسمّى السّواد مسمّى الوجود ، بل المراد منه أنّ السّواد موصوف بالموجوديّة. قلت: فحينئذ ينقل الكلام الى مسمّى الموصوفيّة ، فانّه امّا أن يكون مسمّى السّواد هو مسمّى الموصوفيّة بالوجود، وهو محال. فيكون قولنا: السّواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا « السّواد سواد » . و امّا أن يكون مغايراً له فيكون الحكم على السّواد بأنّه موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين، الاّ أن يقال: المراد من كون السّواد موصوفا بالوجود أنّه موصوف بتلك الموصوفيّة ، وحينئذ يعود التقسيم فى تلك الموصوفية الثانية ، فامّا أن يتسلسل ، وهو محال. او يقتضى رفع الموصوفية . و حينئذ بطل قولنا « السّواد موجود » على تقرير كون الماهيّة غير الموجوديّة .

أقول : لو كان السّواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين

لكنّهما ليسا كذلك. وليس المراد أيضا أنّ مسمّى السّواد مسمّى الوجود ، ولا أنّ السّوادموصوف بالموجوديّة، اوموصوف بتلك الموصوفيّة حتّى يعود امّا التكرار او وحدة الاثنين ، بل المراد أنّ الشيء الّذي يقال له إنّه سواد هو بعينه الّذي يقال له إنّه موجود . وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللّذين أوردهما .

قال : وأمّا قولنا «السّواد معدوم» فان قلنا : «وجودالسّواد عين كونه سواداً» كان قولنا « السّواد ليس بموجود » جارياً مجرى قولنا : « السّواد ليس بسواد » او«الموجود ليس بموجود » . ومعلوم أنّه متناقض .

أقول : ليس المراد عند من يقول ماهيّة السّواد عين وجوده من قولنا «السواد معدوم » أنّ السّواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول نفي السّواد ، لا اثبات نفيه له ، ولا يلزم تناقض .

قال : فان قلنا وجوده زائد عليه ، توجّه الاشكال من ثلاثة أوجه : أحدها : أنّه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهيّة المعدومة ، وهومحال. وثانيها: أنّ سلب الوجود عن ماهيّة السّواد مثلاً لا يمكن ، ما لم يتميز السّواد عن غيره . وكلّ ما يتميز عن غيره فله تعيّن في نفسه ، وكلّ ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه ، فالسّواد لايمكن سلب الثّبوت عنه الاّ اذا كان ثابتا في نفسه ، فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه . هذا خلف .

فان قلت : الّذي يسلب عنه الوجود موجود في الذّهن. قلت : فاذا كان موجوداً في الذّهن استحال سلب مطلق الوجود عنه ،لانّ الموجود في الذّهن أخصّ من مطلق الوجود . فالموجود في الذّهن يصدق عليه أنّه موجود ، فلا يصدق عليه حينئذ أنّه ليس بموجود . وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود ، لافيما يقابل وجوداً خاصاً. وثالثها أنّا سنقيم الدلالة في مسألة « انّ المعدوم ليس بشيء » على امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود . وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهيّة بالعدم . فظهر أنّه ليس لقولنا « السّواد موجود . السّوادمعدوم » مفهوم محصّل . واذا كان كذلك لم يكن لقولنا

« السواد إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن يكون معدوماً » مفهوم محصّل . و إذا كان كذلك امتنع التصديق به ، فضلاً عن كون ذلك التّصديق بديهيّاً .

أقول : قد مرّ أنّ الماهيّة من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة ، فلايلزم من اتّصافها بالوجود قيام الوجود بالماهيّة المعدومة. فهذا على الوجه الاوّل . وسلب الوجود عن ماهيّة السّواد لا يقتضى كون الماهيّة متميّزة عن غيرها ومتعيّنة في نفسها وثابتة في نفسها ، فانّ التميز صفة غير الماهيّة . وكذلك التعين والثبوت . والمسلوب عنه هو نفس الماهيّة لا الماهيّة مع غيرها . فاذن لا يكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه .

والّذي يقال: « إنّ المسلوب عنه الوجود موجود في الذّهن » فلا يراد به أنّه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذّهن ، فانّ كونه موجوداً في الذّهن صفة مغايرة له . والمسلوب عنه هو الموصوف فقط ، لاباعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها . وإن كان بحيث يلزمها هذه الصّفة اوغيرها . وهذا على الوجه الثاني .

وأمّا امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهيّة الموصوفة بهذا الامتناع وحدها . وتلك الماهيّة اذا أخذت لا مع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً انّما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها . فظهر أنّ لقولنا « السّواد موجود . السّواد معدوم » مفهوماً محصّلاً ، والقسمة إليهما صادقة صحيحة .

قال : أمّا الثّاني ، وهو قولنا «الجسم امّا أن يكون أسود ، وامّا أن لايكون» فنقول : من الظّاهر أنّه لا يمكن التصديق به الاّ بعد تصوّر معنى قولنا « الجسم أسود والجسم ليس بأسود » فنقول : اذا قلنا : « الجسم أسود » فهو محال ، من وجهين : أحدهما أنّه حكم بوحدة الاثنين ، على ما تقدم تقريره ، وهو باطل . الثاني أنّ موصوفيّة الجسم بالسّواد امّا أن يكون وصفا عدميّا او ثبوتيا ؛ الاوّل محال ، لانّه نقيض اللاموصوفيّة ، وهي وصف سلبيّ ، ونقيض السلب ثبوت، فالموصوفيّة لا يمكن

أن يكون أمراً عدمياً.

أقول: أمّا قوله: «اذا قلنا: الجسم أسود، حكمنا بوحدة الاثنين» فقدمر الكلام فيه. وأمّاقوله: «موصوفيّة الجسم بالسّواد يجب أن تكون وجوديّة، لانّ نقيضها، وهو اللاموصوفيّة سلبيٌّ، ونقيض السّلب ايجاب» فليس بمستقيم، لانّا اذا قلنا: اللاموصوفيّة سلبيّة يلزم منه أن تكون الايجابيّة موصوفيّة بطريق عكس النقيض وذلك لانّ سلب الاعمّ يكون أخصّ من سلب الاخصّ. والحكم بأنّ الموصوفية ايجابيّة عكس ما لزم من تلك القضيّة. وهذا الغلط من باب ايهام العكس. ثمّ إنّ الحكم بأنّ الموصوفيّة ايجابيّة لا يقتضي كونها وجوديّة، فانّ العدميّ قد يكون ايجابيّاً كما في المعدولة. وهذا غلط في غلط.

قال: ومحال أيضا أن يكون أمراً ثبوتيّاً، لانّه على هذا التقدير امّا أن يكون نفس وجود الجسم والسّواد، وامّا أن يكون مغايراً لهما. والاوّل محال، لانّه ليس كلٌّ من عقل وجود الجسم ووجود السّواد عقل كون الجسم موصوفا بالسّواد. والثاني أيضا محال، لانّ موصوفيّة الجسم بالسّواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفيّة الجسم بتلك الصّفة زائدة عليها، وهو محال. فثبت أنّ موصوفيّة الشّيء بغيره غير معقولة.

أقول: إن كانت الموصوفيّة زائدة على الجسم والسّواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم، وان كانت صفةً ويكون الموصوفيّة بتلك الصّفة زائدةً عليها لم يلزم التّسلسل، لانّ هذه الاوصاف أمور اعتباريّة، تحدث بتصوّر الاعتبار و تقف عند ترك الاعتبار.

قال: فان قلت: الموصوفيّة ثابتة في الذّهن دون الخارج. قلت: الذّهن إن طابق الخارج عاد الاشكال، والاّ فلا عبرة به. ولانّ موصوفيّة الشّيء بالشيء نسبة بينهما، والنّسبة بين الشّيئين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما. واذا كان كذلك كان الحقّ من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً، لا الثبوتي، وهو باطل عندكم.

أقول: مطابقة الذهن للخارج انّما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجة

بأشياء خارجية . أمّا في المعقولات و في الاحكام الذّهنيّة على الامور الذّهنية فليس بشرط . والنّسب والاضافات امور لا يكون لها وجود الاّ في العقل ، واعتبارها في الامور الخارجيّة هو كون تلك الامور صالحةً لان يعقل منها تلك النسب والاضافات اى تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النّسبة او الاضافة .

قال : الاعتراض الرابع على قولنا: «الشّيء امّا أن يكون ، وامّا أن لا يكون» سلّمنا تصوّر هذه القضيّة بأجزائها ، لكن لا نسلّم عدم الواسطة . وبيانه من وجهين .

أحدهما أنّ مسمّى الامتناع امّا أن يكون موجوداً ، اومعدوما ، او لاموجوداً ولا معدوما . لاجائز أن يكون موجوداً ، والاّ لكان الموصوف به موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً ، بل امّا واجبا، وامّا ممكنا . ولاجائز أن يكون معدوما ، لانّه نقيض اللاامتناع الذى يمكن حمله على المعدوم ، فيكون اللاامتناع عدميّا ، فلا يكون الامتناع عدميّا .

أقول : الامتناع اعتبار عقليّ ، و الكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات . واللاامتناع اذا حمل على المعدوم لايكون ذلك الحمل كلّياً ، فانّ بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميّا كون الامتناع وجوديا فانّ الانسان وجوديّ ، وبعض اللاانسان أيضا وجودى . واللا ممكن بالامكان العامّ عدميّ ، وبعض الممكنات عدمي. وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيراً في كلامه .

قال : ولانّ الامتناع ماهيّة متعيّنة في نفسها متميّزة عن سائر الماهيّات ، اذ لو لم يكن كذلك لاستحال اشارة العقل اليها . واذا كان كذلك استحال أن يكون نفيا محضا . فان قلت : له ثبوت في الذّهن . قلت : هذا باطل ، لانّ الممتنع ممتنع في نفسه ، سواء كان هناك عقل او لم يكن . و لانّ الفرض العقليّ إن كان مطابقا للخارج فهو المطلوب ، والا لكان كاذبا ، وليس كلامنا فيه ، بل فيما يطابق الوجود. ولانّ الّذي في الذّهن ان كان موجوداً استحال اتّصافه بالامتناع ، لانّ الموجود لا يكون ممتنع الوجود ، وان لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً،

لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود . فثبت أنّ مسمّى الامتناع ليس بموجود ولا بمعدوم ، وذلك هوالواسطة .

أقول : الامتناع نسبة مقبولة بين متصور ووجوده الخارجي فيالتصوّر، فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا في الخارج ، وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لو لا عقل ، وليس الامتناع فرض شيء في الخارج [حتّى يكون جهلاً لولم يطابق الخارج. و المطابق للوجود عدم ذلك المتصوّر في الخارج] عدما ضروريا لذات ذلك المتصوّر فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع ، إنّما هو صفة ثابتة في العقل لمتصوّر ذهنيّ مقيس إلى وجوده الخارجي . ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

قال : وثانيهما : أنّ مسمّى الحدوث ، وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمّى العدم ومسمّى الوجود ، والاّ لكان حيث صدق مسمّى العدم او مسمّى الوجود صدق مسمّى الخروج من العدم الى الوجود ، وهو محال .

واذا ثبت ذلك فنقول : الآن ، الّذي يصدق فيه على الماهيّة مسمّى الخروج من العدم الى الوجود إمّا أن تكون الماهيّة في ذلك الآن موجودة او معدومة ، اولا موجودة ولا معدومة . فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنّه يخرج من العدم الى الوجود ليكون ذلك كأنّه يقال : الموجود يخرج الى الوجود ، فيكون الشّيء موجوداً مرّتين ، و هو محال . و ان كانت معدومة فهو محال من وجهين : الأوّل [أنّه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصليّ ومع البقاء على العدم الاصليّ يستحيل أن يتحقّق مسمّى التغير من العدم الى الوجود] ولانّ مسمّى الحدوث صفة موجودة ، والاّ ثبت الواسطة. والصّفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثاني أنّها متى كانت معدومة كان العدم الاصليّ باقيا ، ومتى كان العدم الاصليّ باقيا لم يكن التغير من العدم حاصلاً . فثبت أنّ الماهيّة حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة .

أقول : الماهيّة لاتكون موجودة إلاّ في زمان الوجود ، أمّا في زمان العدم فلا ماهيّة الاّ في التصوّر العقليّ ، كما تقرّر في بيان الامتناع . و كذلك في آن الحدوث،

فانّ مفهوم الحدوث ، على ما فسّره ، معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء : الوجود ، والعدم ونسبة بينهما . ولاشيء ممّا يدخل في مفهومه العدم والنّسبة اليه بموجود في الخارج. فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقّل العدم والوجود المترتب عليه في العقل . والماهيّة الموصوفة بتلك الصّفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده . فلاتكون موجودة في الخارج ، بل انّما تكون موجودة في العقل فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ، لانّ معنى الواسطة أن تكون الماهيّة في الخارج غير موصوفة بالوجود ولابالعدم . وذلك محال، لانّ كون الماهيّةفي الخارج هو وجودها الخارجي ، فكونها في الخارج غيرموصوفة تناقضٌ .

لايقال : الجسم في آن انتقاله من السّكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسّكون ولا بالحركة ، ولايمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط ، فاذن هو في ذلك الزّمان لاساكن ولا متحرّك ، فيلزم منه واسطة بين السّكون والحركة المتقابلين .

لانّا نقول : وجود الحركة لا يمكن الاّ في زمان وكذلك وجود السكون . وانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهمافيه يقتضي واسطة بينهما ، لكنّ الجسم في الآن الّذي هو الفصل المشترك بين زمان السّكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة او سكون . فلايلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة و السّكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن . و هذا بخلاف ما نحن فيه ، لانّ الماهيّة في الآن الّذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لاتكون ثابتة ، فانّ ثبوتها في حال اتّصافها بالوجود فقط .

قال: وله تقرير آخر ، وهو أنّ الماهيّة اذا انتقلت من العدم الى الوجود ، فحالة الانتقال لا بدّ وأن تكون لا معدومة ولاموجودة ، لانّها لو كانت معدومة فهي بعدُ لم تأخذ في الانتقال ، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك . ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه .

وحين حصول المنتقل اليه بتمامه لم يبق الانتقال ، بل ينقطع . وظاهر أنّ حالة حصول الانتقال لا بدّ وأن يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه . فوجب أن يكون خارجا عن حدّ العدم الصّرف وغير واصل الى حدّ الوجود الصّرف .

أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان الاّ اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة . أمّا اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع، والمتوسّط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الاّ إذا كانا موجودين وهيهنا المنتقل اليه لم يكن المنتقل عنه ثابتا، فلا ثبوت للانتقال أصلاً . والموصوف لا ثبوت لصفة له ، الاّ اذا كان أصل الثبوت له ، فاذن لا توسّط بين الوجود و العدم .

قال : فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا : « الشّيء امّا أن يكون وامّا أن لا يكون» . واذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك ، فما ظنّك بالأضعف .

أقول : هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي تعوّدت التقليد ولم تألف النّظر في الحقائق ، والنّاظر المميّز لا يشكّ في أنّها أغلاط ومغالطات .

قال : **الحجة الثانية** لمنكرى البديهيّات أنّا نجد العقل جازما بامور كثيرة، كجزمه بالاوليات ، مع أنّ الجزم غير جائز فيها . وذلك يوجب تطرّق التّهمة الى حكم العقل . بيان الاوّل من وجوه :

أحدها انّا إذا رأينا زيداً، ثم غمضنا العين لحظة ، ثمّ فتحناها في الحال وشاهدنا زيداً مرة اخرى ، جزمنا بأنّ زيداً الّذي شاهدناه ثانيا هو الّذي شاهدناه أوّلاً، وهذا الجزم غير جائز ، لاحتمال أنّ الله تعالى أعدم الزّيد الاوّل في تلك اللحظة الّتي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله، هذا على مذهب المسلمين . وأمّا على مذهب الفلاسفة فلعلّه حدث شكل غريب فلكيّ اقتضى هذا النّوع من التّصرف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو وان كان بعيداً جدّاً لكنّه جائز عندهم . وعلى هذا

التّقدير يكون الزّيد الّذي شاهدناه ثانيا غير الزّيد الاوّل .

أقول : العقل جازم بلا تردّد أنّ هذا الزّيد هو الاوّل ، فلو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيّا، والمسلمون لم يتفقوا على أنّ إعدام الموجود الباقي ممكن . قالوا : المؤثر هو كلّ موجود يحصل منه موجود هو أثره . ولهذا ذهبت المعتزلة الى أنّ الاعدام يكون بايجاد ضدّ الموجود، حتّى مشايخهم قالوا : إنّ الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لافي محلّ ، وهو ضدّ جميع ما سوى الله تعالى ، فيفني بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفي، ولايبقي غير وجه الله ذي الجلال والاكرام. وذهب النّظام الى أنّ جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين ، بل يحدثها الله حالاً فحالاً .

و ذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض . و قال جميع من لا يجوّز إعادة المعدوم بأنّ الأجسام لاتفنى ، ولكن تفنى التأليفات التي بين أجزائها، فيكون لأجل ذلك هالكاً . فاعدام زيد الأوّل ليس بممكن عند اكثر المسلمين، و مالا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار .

وأمّا على مذهب الفلاسفة فالشّكل الغريب لاتكون إلاّ سبباً فاعلياً ، ولابدّ معه من سبب قابليّ حتّى يحصل الأثر ، و مادّة زيد الأوّل و نفسه لا يمكن أن يفنى ، و مادّة زيد الثانى لا يمكن أن تتصل بها صورته إلاّ بعد حصول اعتدال انسانيّ وتغذية و نشو ، حتّى يصير بعد مرور مدّة من الزّمان إنساناً كاملاً .

فهذه الدّعوى على المسلمين و على الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنّهم يقولون بذلك إلاّ انّ العقل لمّا كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لايقع للعقلاء شكّ في البديهيّات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فان قيل : فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام . قلنا : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باق ، فانّ جعل العصا حيّة ثمّ إعادتها إلى سيرتها الاولى ليس إلاّ تبديل صورة بصورة . و إخراج النّاقة من الجبل ، و انفجار الماء من الحجر ،

و إحياء الموتى ، و غير ذلك ، امورٌ ممكنةٌ في العقل ليس فيها إعدام باقٍ و إيجاد مثلٍ للمنعدم دفعةً ، مع أنّ لبعضها تأويلاتٍ عقليّةً لا يمكن إيرادها هيهنا .

قال : و ثانيها انّى إذا شاهدتُ إنساناً شيخاً او شاباً علمتُ بالضّرورة أنّه ما خُلِقَ الآن دفعةً واحدةً من غير أبٍ و امٍّ ، بل كان قبل ذلك طفلاً و مترعرعاً و شاباً حتّى صار الآن شيخاً . و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، أمّا على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، و أمّا على مذهب الفلاسفة فللشّكل الغريب .

أقول: العقل لا يشكُّ فيما جزمه بسبب هذا القول الّذى قاله ، و إن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأنّ « الكلّ أعظم من الجزء » لكنّ التّفاوت بينهما لا يبلغ حدّاً يجعل أحد الجزمين ظنّاً . و اعتبر القضايا التجربيّة ، فانّها لا تبلغ في الجزم حدّ الأوليّات ، مع أنّها يقينيّةٌ بعيدةٌ عن الارتياب . و أمّا عند الفلاسفة فمحالٌ أن يتولد شيخ من غير أسبابٍ ماديّةٍ و استعداداتٍ و تربيةٍ ، كما مرّ .

قال : و ثالثها انّى إذا خرجتُ من دارى فانّى أعلمُ أنّ مافيها من الأوانى لم تنقلب اناساً فضلاء مدققّين في علوم المنطق و الهندسة ، ولم ينقلب مافيها من الأحجار ذهباً و يا قوتاً ، و أنّه ليس تحت رجلى ياقوتٌ بمقدارِ مائةِ ألفِ منٍّ ، و أنّ مياه البحار و الأودية لم تنقلب دماً ودهناً . والاحتمال في الكلّ قائمٌ . ولا يندفع ذلك بأنّى لمّا نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت ، لاحتمال أن يقال إنّها انقلبت إلى هذه الصّفاتِ في زمانِ غيبتى عنها . ثم عند عودى إليها صارت كما كانت ، إمّا للفاعل المختار ، او للشكل الغريب .

أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محالٌ ، فانّ قلب الحقائق عند المتكلّمين محالٌ غير مقدورٍ عليه ، و تبديل هذه الصّور بالصّور الّتى ذكرناها عن الفلاسفة ممتنعٌ .

قال : و رابعها إنّى إذا خاطبتُ إنساناً فتكلم بكلام منظوم قريب يوافق خطابى علمتُ بالضّرورة أنّه حيٌّ عاقلٌ فاهمٌ ، و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، لأنّ

المقتضي لذلك الجزم إمّا أقواله اوأفعاله . أمّا الأقوالُ فلا توجبُ ، لأنّها أصواتٌ مقطعةٌ و حصولُها في الذّات لا يقتضي كون الذّات حيّةً عاقلةً . و أمّا الافعال فلا تدلّ أيضاً لاحتمال أنّ الفاعل المختار او الشّكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدّالّة على مايوافق غرضَ المخاطب . فثبت أنّ القول و الفعل لايدلان على كونه حيّاً عاقلاً فاهماً ، مع أنا نضطرّ إلى العلم بذلك .

أقول : قال المتكلّمون : صدور الكلام المنظوم من شخصٍ هو انسانٌ يدلُّ بالضّرورة على كونه حيّاً عاقلاً ، ولا يندفع ذلك بما قاله . أمّا في غير الانسان فلا يدلُّ على كون ذلك الشّخص حيّاً عاقلاً ، إنّما يدلّ على أنّ الذّات الّتى يصدر عنها ذلك الكلام حيٌّ عالمٌ قادرٌ . وأمّا الأفعال فلاخلافَ في أنّها إذاكانت محكمةً متقنةً كان فاعلها عالماً قادراً . فهذا الشّكُ ليس بقادحٍ فيما أراد قدحه ، لا على مذهب المتكلّمين ، ولا على مذهب الفلاسفة .

قال : و خامسها أنّكم رويتم في الأخبار : أنّ جبرئيل عليه السلام كان يظهر في صورة « دحية الكلبى » . و إذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص . و اذا رأيت ولدى فلعلّه ليس ولدى ، بل هو جبرئيل . بل الذّبابة الّتى طارت في الهواء لعلّها ليست بذبابةٍ ، بل هي ملكٌ من الملائكة ، فثبت أن هذا التّجويز قائم ، مع أنّ العلم الضّرورىّ بعدمه حاصل . فثبت بهذه الوجوه أنّ البديهة جازمة بهذه الأحكام، مع أنّ جزمها باطل . ولمّا تطرقت التّهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً ، إذ لا شهادةَ لمتّهمٍ .

أقول: المحققون من المسلمين و غيرهم من أهل الملل يقولون : كلُّ ما أخبر به مخبر صادق ، فان كان ممكن الوقوع حكمنا بصحّته و أحلناه إلى القادر المختار ؛ و إن كان ممتنع الوقوع ، إمّا أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لاصول ديننا او نتوقّف فيه . و إذا تقرّر هذا الأصل لم يبق حيرة في موضعٍ ممّا ذكره او لم يذكره . ومن المقرّر أنّ العلم القطعىّ لا ينقدح بالظّنون الفاسدة و الأوهام البعيدة الكاذبة .

قال : لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالـّى ، لا بديهىٌّ . لأنّا نقول : لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلاّ لمن عرف ذلك الدّليل . ولمّا لم يكن كذلك ، بل هو حاصل للصّبيان والمجانين ، ولمن لم يمارس شيئاً من الدّلائل، علمنا أنّه بديهىّ ، لانظرىٌّ . على أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا و تأمّلنا أحوالنا علمنا أنّ علمى ـ بأنّ زيداً الّذى أشاهده الآن هو الّذى شاهدتُه قبلَ ذلك بلحظةٍ ، و أنّه لا يجوز أن يقال : عُدِمَ الأوّل وحَدَثَ مثله ـ ليس أضعفَ منعلمى بأنّ الشّيء إمّا أن يكون موجوداً او معدوماً .

أقول: هذا الكلام هو الدّليل على أنّ القدح في الضّروريّات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثّر في الجزم العقلى أصلاً .

قال : الحجة الثالثة مزاولة الصّنائع العقليّة تدلُّ على أنّ الانسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقليّة بحيث يعجز عن القدح في كلّ واحد منهما إمّا عجزاً دائماً او في بعض الأحوال . و العجز لا يتحقق إلاّ عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحّة جميع المقدّمات الّتي في الدّليلين . ولا شكّ أنّ واحداً منهما خطأ ، و إلاّ لصدق النّقيضان . وهذا يدلُّ على أنّ البديهة قد تجزم بمالايجوز الجزمبه .

الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازماً بصحّة جميع مقدّمات دليل معيّن ، ثم يتبيّن له خطأ في بعض تلك المقدّمات . و لأجل ذلك ينتقل الرّجل من مذهبٍ إلىمذهبٍ ، فجزمه بصحّة تلكالمقدّمة الباطلة باطل . فظهر أنّ البديهة متّهمة .

أقول: قصور أفهام بعض النّاس عن التّميز بين الحق و الباطل ، و اعتمادهم على ما يتقلّدونه من آبائهم او اساتذتهم، بموجب حسن ظنّهم فيهم ، ليس بقادحٍ في الأوّليّات . و أيضاً التّشكك في النّظريّات بسبب تعارض الدّليلين ، او النّقل من مذهبٍ إلى مذهبٍ بسبب ترجّح أحد دليلين متعارضين لايقدح فيالنّظريّات . و صناعة المنطق لا سيّما صناعة سوفسطيقا منه إنّما بيّن لارشاد العقلاء إلى طريقِ الحق و مجانبةِ ما يقتضى الضّلال في العقائد و المباحث النّظريّة .

قال : الحجة الخامسة أنّا نرى لاختلافِ الأمزجة و العادات تأثيراً في الاعتقادات، و ذلك يقدح في البديهيّات . أمّا الأمزجة فلأنّ ضعيفَ المزاج يستقبح الايلام ، وَ غليظَ المزاج قاسى القلب قد يستحسنه . فربّ إنسانٍ يستحسن شيئاً و غيره يستقبحه . و أمّا العادات فهو أنّ الانسان الذى مارس كلماتِ الفلاسفة والفها ، من أوّل عمره إلى آخره ، ربما صار بحيث يقطع بصحّة ما يقولونه ، و بفساد كلّ ما يقول مخالفوهم . و من مارس كلام المتكلّمين كان الأمر بالعكس . و كذا القول في أرباب الملل ، فانّ المسلم المقلّد يستقبح كلام اليهود في اوّل الوهلة ، واليهودىّ بالعكس ، وما ذاك إلاّ بسبب العادات . وإذا ثبت أنّ لاختلاف الأمزجة و العادات أثراً في الجزم بما لايجب الجزم به ، فلعلّ الجزمَ بهذه البديهيّات لمزاجٍ عامٍّ او لإلفٍ عامٍّ . و على هذا التّقدير لا يجب الوثوق . لا يقال : إنّ الانسانَ يفرض نفسَه خاليةً عن مقتضيات الأمزجة و العادات ، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقّاً ، لأنّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل ، لا المزاج والعادة . لأنّا نقول : هَب أنا فرضنا خلوّ النّفس عن المزاج و العادة ، لكن فرض الخلوّ لا يُوجِبُ حصولَ الخلوّ ، فلعلّنا إن فرضنا خلوّ النّفس عنهما لكنّها ماخلت عنهما ، و حينئذٍ يكون الجزم بسببهما ، لا بسبب العقل . سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات المزاجيّة و العاديّة مالا نعرفه على التّفصيل ، و حينئذٍ لا يمكننا فرض خلوّ النفس عنها ، و ذلك سبب التّهمة .

أقول: أمّا استحسانُ الأشياء واستقباحها فيجيء القول فيهما، وأمّا مقتضيات الطّبائع والعادات والدّيانات فلاشكّ في كونها مؤثّرةً في اعتقادات العوامّ ، لكنّها لا تعارض متانة الحقّ الّذي يعترف به جميع العقلاء حتّى البله و الصّبيان والمجانين . وقد حذّر العلماء طالبى الحقّ عن متابعة الأهواء والطّبائع والعادات ، بمثل قول القائل : « رؤساء الشياطين ثلاثة : شوائب الطّبيعة ، و وساوس العادة ، و نواميس الأمثلة» . ولا شكّ أنّ البديهيّات لا تنقدح بها .

قال : فهذا مجموع أدلّة الطّاعنين في البديهيّات ، ثمّ قالوا لخصومهم : إمّا أن تشتغلوا بالجواب عمّا ذكرناه او لا تشتغلوا به . فان اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا ، لأنّكم حينئذٍ تكونون معترفين بأنّ الاقرار بالبديهيّات لا يصفو عن الشّوائب إلاّ بالجواب عن هذه الاشكالات ، ولا شكّ أنّ الجواب عنها لايحصل إلاّ بدقيق النّظر ، والموقوف على النّظرىّ أولى أن يكون نظريّاً ، فكانت البديهيّات مفتقرةً إلى النّظريّات المفتقرة إلى البديهيّات . هذا خلفٌ . و إن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشّبه المذكورة خاليةً عن الجواب . و من المعلوم بالبديهة أنّ مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيّات . فقد توجّه القدح في البديهيّات على كلا التّقديرين .

أقول: عدم الاشتغال بالجواب لايقتضي بقاء الشُبَه القادحة في الأُوليّات ، فانّها مع جزم العقل غير مؤثرةٍ في العقول السّليمة ، بل إنّما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتّفقون عليه من مبادى الابحاث ، ولكون الأُوليّات مستغنية عن الذّبّ عنها بالحجج و البيّنات . لا يقال في جوابهم : إنّ شبهكم الّتي أو ردتموها ليست قضايا حسيّةً ، فهي إمّا بديهيّاتٌ وإمّا نظريّاتٌ مستندةٌ إلى بديهيّاتٍ ، فلوكانت قادحةً في البديهيّاتِ لكانت قادحةً في أنفسها ، لأنّهم يقولون : نحن لم نقصد في إيراد هذه الشّبه إبطال البديهيّات باليقين ، بل قصدنا إيقاع الشّكّ فيها ، و كيف ما كان فمقصودنا حاصل .

قال : الفرقة الرابعة السو فسطائية الّذين قدحوا في البديهيّات و الحسيّات و قالوا : ظهر بالزام الفريقين تطرق التّهمة إلى الحاكم الحسّى ، و العقل ، فلابدّ فوقهما من حاكم آخر ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال ، لأنّه فرعهما ، فلو صحّحناهما به لزم الدّور ، ولا نجد حاكماً آخرفاذن لا طريقَ إلاّ التّوقّف . لا يقال : هذا الكلام الّذى ذكرته ، إن أفادك علماً بفساد الحسيّات و البديهيات فقد ناقضت و إلاّ فقد اعترفت بسقوطه . لأنّا نقول : هذا

الكلام الذى ذكرته أنت يفيد القطع بالثّبوت ، والّذى ذكرته أنا إنّما يفيد التّهمة .
و الشّك إنّما يتولّد من هذا المأخذ . فأنا شاك ، وشاكّ في أنّى شاكّ ، وهلمّ جرّاً .

و اعلم أنّ الاشتغال بالجواب عن هذه الشّبهة يحصل غرضهم ، على ما قرّروه في كلماتهم . فالصّواب أن نتشاغل بالجواب عنها ، لأنّا نعلم أنّ علمنا بأنّ «الواحد نصف الاثنين » و أنّ « النّار حارّة » و « الشّمس مضيئة » لا يزول بما ذكروه ، بل الطّريق أن يعذّبوا حتّى يعترفوا بالحسيّات و إذا اعترفوا بالحسّيات اعترفوا بالبديهيّات ، أعني الفرق بين وجود الألم و عدمه . و أمّا الأجوبة المفصّلة عن هذه الأسئلة فسيجيء في الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى .

أقول : إنّ قوماً من الناس يظنون أنّ السوفسطائيّة قوم لهم نحلة ، ومذهب و يتشعّبون إلى ثلاث طوائف : اللا أدريّة ، وهم الّذين قالوا : نحن شاكّون ، وشاكّون في أنّا شاكّون ، وهلمّ جراً . والعناديّة ، وهم الّذين يقولون : مامن قضيّة بديهيّة او نظريّة إلاّ و لها معارضة و مقاومة مثلها في القوّة و القبول عند الأذهان . و العنديّة ، وهم الّذين يقولون : مذهب كلّ قوم حقّ بالقياس إليهم ، و باطلٌ بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النّقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين ، و ليس في نفس الأمر شيء بحقّ .

و أمّا أهل التّحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانييّن ، فانّ «سوفا» بلغتهم اسم للعلم و الحكمة و« اسطا » اسم للمغلطة ، فسو فسطا معناه علم الغلط . كما كان « فيلا » اسم للمحبّ ، و « فيلسوف » معناه محبّ العلم . ثمّ عرّب هذان اللفظان ، و اشتقّ منهما السّفسطة و الفلسفة . قالوا : و ليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب ، بل كلّ غالط سوفسطائيّ في موضع غلطه . و كثيرٌ من النّاس متحيّرون ، لا مذهب لهم أصلاً ، وقد رتّب مثل هذه الأسئلة و الايرادات ذلك المتحيّرون من طلبة العلم و أسندوها إلى السّوفسطائية ، والله أعلم بحقيقة الحال .

و الطّريق الّذي ذكره صاحب الكتاب ، أعني التعذيب ، إنّما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ، حتّى يتمكّنوا من إرشادهم او البحث معهم بناءً على ما اعترفوا به . فهذا ماعندى في هذه المباحث . والحقّ أنّ تصدير كتاب الاصول الدّينيّة بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاّب الحقّ ، والله وليّ التّوفيق .

قال :

المقدمة الثانية

فی

أحكام النظر

المعترفون بالتّصديقات البديهيّة و المحسوسة اختلفوا في أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدّى ذلك التّركيب إلى صيرورة ماليس بمعلوم معلوماً؟ والجمهور من أهل العالم قالوا به، و الكلام فيه و في تعاريفه يستدعى مسائل :

مسألة

« النظر و الفكر »

النّظر ترتيب تصديقاتٍ يتوصل بها إلى تصديقاتٍ اُخَر، فانّ من صدّق بأنّ « العالم متغيّر و كلّ متغيّر ممكن » لزمه التّصديق بأنّ « العالم ممكن ». فلا معنى لفكره إلاّ ما حضر في ذهنه من التّصديقين، المستلزمين للتّصديق الثّالث. ثمّ المستلزمان إن كانا يقينيّين كان اللازم كذلك، و إن كانا ظنيّين او أحدهما فاللازم كذلك. و منهم من جعل الفكر أمراً وراء هذه التّصديقات المترتّبة؛ إمّا عدميّاً، و هو الّذي يقال: الفكر تجريد العقل عن الغفلات؛ او وجوديّاً، و هو الّذى يقال: الفكر هو تحديق العقل نحو المعقول. و هذا كما أنّ الرّؤية بالعين يتقدمها النّظر إلى المرئىّ، وهو تقليب الحدقة نحوه، التماساً لرؤيته بالبصر. فكذلك الرؤيةُ بالعقل يتقدّمُها تحديقُ العقل نحو المطلوب، التماساً لرؤيته بالبصيرة.

أقول: إنّه حدّ النّظر بما هو أخصّ منه، لأنّ هذا الحدّ يختصّ بالانتقال من المبادى التّصديقيّة إلى المطالب، وقلّ ما يتفق مثل هذا النّظر ابتداءً، والأكثر

أن ينتقل من المطالب أوّلاً إلى مباديها ، ثمّ من مباديها إليها ، و هذا لا يدخل بتمامه في الحدّ المذكور . و أيضاً ترتيب تصوّرات يتوصّل بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه . و هذا القسم هو الّذى أنكره صاحب الكتاب . و يتقدّم ذلك تحليل تصوّرات إلى مبادى يتألف منها الحدّ أعنى الانتقال من المحدود إلى الحدّ حتّى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود . و الحدّ الجامع للنّظر أن يقال : النّظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذّهن إلى امور مستحصلة هي المقاصد ، و الفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنّظر .

قال: مسألة

< الفكر المفيد للعلم موجود >

الفكر المفيد للعلم موجود ، والسُمَنيّة أنكروه مطلقاً ؛ و جمع من المهندسين اعترفوا به في العدديّات و الهندسيّات ، وأنكروه في الالهيّات و زعموا أنّ المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى و الأخلق ، وأمّا الجزم فلا سبيل إليه . لنا أنّ كلّ واحد من مقدّمتي المثال المذكور يقينيّ . وقد يجتمعان في الذّهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة ، فالنّظر المفيد للعلم موجود .

احتجّ المنكرون للنّظر مطلقاً بأمور أربعة : أوّلها : العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريّاً ، إذ كثيراً ينكشف الأمر بخلافه ؛ ولا نظريّاً ، و إلاّ لزم التّسلسل ، وهو محال . و ثانيها : أنّ المطلوب إن كان معلوماً فلا فائدة في طلبه ، و إلاّ فاذا وجده كيف يعرف أنّه مطلوبه . وثالثها: أنّ الانسان قد يكون مصرّاً على صحّة دليل زماناً مديداً ، ثمّ يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثانٍ ، و ذلك الاحتمال قائم في ذلك الثّاني ، و مع قيام الاحتمال لا يحصل التعيّن . و رابعها : أنّ العلم بالمقدّمتين لا يحصل معاً فی الذّهن ، بدليل أنّا نجد من أنفسنا أنّا متى و جهّنا الذّهن نحواستحضار معلوم تعذّر علينا فی تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر في الذّهن أبداً ليس إلاّ العلم

بمقدّمة واحدة ، و ذلك غير منتج بالاتفاق ، فالفكر لا يفيد العلم .

واحتجّ المنكرون للنّظر في الالهيّات بوجهين : أحدهما أنّ إمكان طلب التّصديق موقوف على تصوّر الموضوع و المحمول ، و الحقائق الالهيّة غير متصوّرة لنا ، لما سبق أنا لا نتصوّر إلاّ ما نجده بحواسّنا او نفوسنا او عقولنا ، و إذ فقد التصوّر الّذي هو شرط التّصديق امتنع التّصديق أيضاً . و ثانيهما أنّ أظهر الأشياء للانسان و أقربها منه هويّته الّتي إليها يشير بقوله « أنا » .

ثمّ إنّ العقلاء اختلفوا في تلك الهويّة اختلافاً لايكاد يمكن الجزم بواحد منها . فمنهم من قال : هي هذا الهيكل المحسوس ، و منهم من قال : أجسام سارية فيه ، و منهم من قال : جزء لا يتجزّء في القلب ، و منهم من قال : المزاج ، و منهم من قال : النّفس النّاطقة . وإذاكان علم الانسان بأظهر الأمور له و أقربها منه كذلك ، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الامور و أبعدها مناسبةً عنه .

الجواب عن الأوّل : أنّه نظريّ ، والتّسلسل غير لازم ، لأنّ لزوم النّتيجة عن المقدمتّين إذاكان ضروريّاً وكانتاضروريّتين إمّا ابتداءً اوبواسطة، شأنها كذلك وعنده علم ضروريّ بأنّ اللازم عن الضّروري ضروريّ علم بالضرورة أنّ الحاصل علم . وعن الثّاني: أنّه معلوم التّصور مجهول التّصديق ، والمطلوب هو التّصديق . فاذا وجده ميّزه عن غيره بالتّصور المعلوم . وعن الثّالث: أنّه معارض بأغلاط الحسّ . وعن الرّابع: أنّاقد نعقل القضيّة الشّرطية ، وهي مركّبة من جملتين، والحكم بلزوم إحدى الجملتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم ، وذلك يدلُّ على إمكان اجتماع العلمين دفعةً في الذّهن . وعن الخامس: هب أنّ تلك الماهيّات غير متصوّرة بحسب حقائقها ، لكنّها متصوّرة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات ، وذلك كافٍ في إمكان التّصديق . وعن السّادس: أنّ ماذكرتموه يدلُّ على صعوبة تحصيل هذا العلم ، لا على امتناعه .

أقول : حاصل الجواب ، عن أوّل شبه السّمنيّة أنّ العلم بأنّ نتيجة القياس

المفروض علم نظرى، حاصلٌ من مقدّمتين : إحديهما أنّ تلك النتيجة لازمة بالضّرورة لضروريّتين، وهذه المقدّمة ظاهرة البيان، كما ذكر في المنطق. وثانيتهما أنّ كلّ لازم بالضّرورة لضروريّتين علم بالضّرورة. فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضّرورة. وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين. ثمّ العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهيٌّ يحصل من نفس تصوّرها فينقطع التّسلسل. والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر.

وأمّا الجواب عن ثالثها، وهو المعارضة بغلط الحسّ، فالحاصل منه أنّ الحس يغلط مع أنّكم معترفون بكون حكمه حقّاً، فغلط العقل أيضاً مثله، فامّا أن تعترفوا بحقّية أحكام العقل، وإمّا أن تنكروا حقّية أحكام الحسّ، وهذا جواب جدليٌّ. والجواب الحقّ أنّ وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب ردّ الكلّ والاحتمال غير باقٍ مع جزم العقل. وعن رابعها وخامسها كما ذكر.

وأمّا السّادس فالقول بالجزء الّذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الرّاوندى والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلّمين. ومذهب محقّقيهم أنّ تلك الهويّة أجزاء تتعلّق بها الحياة. والقول بالأجسام اللطيفة السّارية في البدن مذهب النّظّام من المعتزلة. والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطبّاء. والقول بالنّفس الناطقة مذهب جمع من المتكلّمين وجمهور الحكماء. والجواب عنه ما ذكره.

قال : مسألة

< لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم >

لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدّس إلى المعلّم، خلافاً للملاحدة. لنا أنّه متى حصل العلم بأنّ العالم ممكن، وكلُّ ممكنٍ فله مؤثّر، علمنا أنّ العالم له مؤثّر، سواء كان هناك معلّم ام لا.

واعتمد الجمهور منّا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين : أحدهما أنّ حصول العلم بالشّيء لو افتقر إلى المعلّم لافتقر المعلّم فكونه معلّماً إلى معلّم آخر،

ولزم التّسلسل. والثّاني أنّا لا نعلم كون المعلّم صادقاً إلاّ بعد العلم بأنّ الله تعالى صدّقه بواسطة إظهار المعجزة على يده، فلو توقّف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدّور.

وهذا الوجهان ضعيفان عندي. أمّا الأوّل فلاحتمال أن يكون عقل النبيّ والامام أكمل من عقول سائر الخلق، فلاجرم كان عقله مستقلاّ بادراك الحقائق، و عقل غيره لم يكن مستقلاّ فكان محتاجاً إلى التّعليم.

وأمّا الثّاني فلأنّ ذلك إنّما يلزم على من يقول: العقل معزول مطلقاً، وقول المعلّم وحده مفيد للعلم. أمّا من يقول: العقل لا بدّ منه، لكنّه غير كاف، بل لا بدّ معه من معلّم آخر، يرشدنا إلى الأدلّة، ويوقفنا على الجواب في الشّبهات لايلزمه ذلك، لأنّه يقول: عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدّلائل والجواب عن الشّبهات. فلا بدّ من إمام يعلّمنا تلك الأدلّة والأجوبة حتّى أنّا بواسطة تعليمه وقوّة عقولنا نعرف تلك الحقائق، ومن جملة تلك الحقائق هو أنّه يعلّمنا ما يدلّ على إمامته، وعلى هذا التّقدير لا يلزم الدّور والتّسلسل.

واحتجّوا بأنّا نرى الاختلاف مستمرّاً بين أهل العالم، ولو كفى العقل لما كان كذلك، ولأنّا نرى أنّ الانسان وحده لايستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، بل لا بدّ له من استاذ يهديه، و ذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف.

والجواب عن الأوّل أنّ من أتى بالنّظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت. وعن الثّاني أنّه لانزاع في التعبير، لكنّ الامتناع ممنوع، وإلاّ لزم التّسلسل. ثمّ إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الامام، ونبيّن أنّه من أجهل النّاس.

أقول: هم لاينكرون استلزام مقدّمات إثبات الصّانع لنتائجها، لكن يقولون هذا وحده لايجزى ولاتحصل به النّجاة إلاّ إذا اتّصل بهتعلّم، لقول النبيّ ﷺ «أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا: لا إله إلاّ الله». وكثير من النّاس كانوا يقولون بالتّوحيد، لكنّهم لمّا لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يقبل قولهم؛ وأمثال

هذا كثيرة ، مثل « قل هو الله أحد » و « اعلم أنّه لا إله إلاّ الله » فامر بهذا القول وهذا العلم ، فان لم يقبلوا قوله كفرّهم ، مع أنّهم معترفون بوجود الصّانع ، كما حكى عنهم في قوله عزّ من قائل «ولئن سألتهم من خلق السّموات والأرض ليقولنّ الله» وفي أمثاله . فلو كانت العقول كافية لقالت العرب : نحن نثبت الصّانع بعقولنا ، ونعرف توحيده ، ولا نحتاج في ذلك إليك .

وقد اختصر مقدّمهم هذا في كلام موجز ، وهو قوله : « العقل يكفي ام لا ؟ فان كان يكفي فليس لأحد من الخلق حتّى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وإن لم يكف فهواعتراف بالاحتياج إلى التّعليم» ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم .

والحقّ أنّ التّعليم في المعقولات ليس بضروري ، مع أنّه إعانة و هداية وحثّ على استعمال العقل ، وفي المنقولات ضروريّ . والأنبياء ما جاؤوا لتعليم الصّنف الأوّل وحده ، بل له وللصّنف الثّاني ، فانّ العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه .

وأمّا قوله : « إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ، ونبيّن أنّه من أجهل النّاس» فغير لازم عليهم ، لأنّهم مايدّعون أنّ إمامهم يعلّمهم علماً ، إنّما يدّعون أنّ متابعته والاعتراف بامامته إذا صار مضافاً إلى المعارف العقليّة وغيرها حصل النّجاة ، وإلاّ فلا . وضعف هذه الدّعوى وتعريها عن الحجّة ظاهر غير محتاج فيهما إلى إطناب .

قال : **مسألة**

< الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب >

النّاظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب ، لأنّ النّظر طلب ، وطلب الحاصل محالٌ . لا يقال : ربّما علمنا الشّيء . ثمّ تنظر في الاستدلال عليه بدليل ثان . لأنّا نقول : المطلوب هناك ليس المدلول ، بل كون الثّاني دليلاً عليه ، وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلاً جهلاً مركباً ، لأنّ صاحب هذا الجهل جازمٌ بكونه عالماً

وذلك يمنعه من الاقدام على الطّلب ثمّ امتناع الاجتماع ذاتيٌّ ، او للصارف ؛ فيه خلاف .

أقول : أمّا من قال : اجتماع النّظر والجهل المركّب في واحد بعينه ممتنع لذاته ، كاجتماع النّقيضين او الضدّين ، احتجّ بأنّ النظر يجب أن يكون مقارناً للشكّ . والجهل المركّب مقارنٌ للجزم ، واجتماعهما هو اجتماع النّقيضين ، ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات . وقال بذلك أبوهاشم . ومن قال : عدم اجتماعهما لوجود الصّارف ، كالأكل مع الامتلاء ، إنّما قال بذلك ، لأنّه يجوّز وجود النّظر مع عدم الشكّ . وإليه ذهب القاضي ، وهو مذهب الحكماء ، قالوا : إنّ كثيراً من النّاس يتعلّمون من غير أن يسبق شكٌّ إلى أذهانهم . وذهب أبو إسحاق الاسفرائيني إلى أنّ النّاظر يمتنع أن يكون شاكّاً .

قال : مسألة

< وجوب النظر >

المشهور في بيان وجوب النّظر أنّ معرفة الله تعالى واجبة ، ولا يمكن تحصيلها إلاّ بالنّظر ، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلّف فهو واجب ، على ما سيأتي بيانه في اصول الفقه ، إن شاء الله .

الاعتراض عليه : لا نسلّم أنّه يمكن ايجاب العلم ، لأنّ التّصديق يتوقف على حصول تصوّر الطّرفين ، والتّصوّر غير مكتسب على مامرّ . ثمّ إذا حصلا ، فان كان التّصديق من لوازمهما ، كما في الأوّليات ، لم يكن التّصديق مكتسباً أيضاً . وإن لم يكن ضروريّاً افتقر فيه إلى توسيط مقدّمة اخرى ، والحال فيها كما في الأوّل ولا يتسلسل إلىٰ غير النّهاية ، بل ينتهي إلى الأوّليّات ، وهي غير مكتسبة ، لاتصور طرفيها ولا استلزام ذينك التّصورين للتّصديق باثبات أحدهما للآخر او سلبه عنه ثمّ إنّ لزوم ما يلزم عنهما ضروريٌّ . وكذا القول في اللازم الثّالث والرّابع فظهر أنّ العلوم غير مقدورة البتّة ، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطاق وأنّه غير جائز ،

ولو صحّ بطل أصل الدّليل .

أقول : قد مرّ الكلام على قوله : « التصوّر غير مكتسب » ولاوجه لاعادته . أمّا التصديقات فان كانت أوليّة فالجمع بين تصوّرى طرفيها مكتسب وهو الحصول في قوله : « إذا حصلا » ، و ما يحصل بتوسيط اكتساب فتحصيله مكتسب و إن كان بعدالحصول ضروريّاً . وإن كانت نظرية فالجمع بين مقدّماتها مكتسب . والتوسيط في قوله : « افتقر فيه إلى توسيط مقدّمة اخرى » عبارةٌ عن الاكتساب . فاذن ظهر أنّ من العلوم ما هو مكتسب إمّا لذاتها اومن جهة استحضارها . والقول بأنّ الامر بمالايطاق غير جائز مخالفٌ لمذهب أهل السنّة . و قوله : « لوصحّ ذلك بطل أصل الدّليل» اي لوصح جواز تكليف مالا يطاق أمكن أن يكون وجوب المعرفة من هذا القبيل فلا يمكن تحصيلها . على أنّ القول بتكليف ما لا يطاق مبنيٌّ على القول بأن « لا مؤثّر إلاّ الله » . وهو كلام يتعلّق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به هيهنا .

قال : سلّمنا إمكان الأمر بالعلم ، لكن لا نسلّم إمكان الامر بمعرفة الله ، لانّ معرفة الايجاب تتوقّف على الموجب ، فقبل معرفة الموجب لايمكن معرفة الايجاب ، فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال .

أقول : أمّا المعتزلة فلايقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر ، بل من جهة العقل ، فلايرد عليهم هذا الاشكال . وأمّا أهل السنّة فيقولون : استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان في المستمع التفحّص منه ، وإذا تفحّص حصل له العلم السّمعيُّ بالوجوب و هذا هو المراد من قولهم « وجوب المعرفة سمعيٌّ » . وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ، ويكفي مع الاستماع في تحقّق الايجاب ، ولا يلزم منه تكليفه بالمحال .

قال: سلّمناه ولكن لانسلّم ورود الامر به ، بل الأمر انّما جاء بالاعتقاد المطابق تقليداً كان او علماً ، لأنّه ﷺ ما كلّف احداً بهذه الأدلّة .

أقول : أمّا المعتزلة فلايحتاجون إلى ورود الأمر، وأمّا أهل السنّة فيقولون ورود الأمر و التّكليف به ، كما في قوله تعالى : « قل انظروا » و في أمثاله ، ظاهر متفق عليه، إنّما الخلاف في أنّ تحقيق الأدلّة فرض على الكفاية ، او على الأعيان .

قال: سلّمنا أنّ التقليد غير كاف ، لكن لم قلت : إنّ الظنّ الغالب غير كاف . و الاعتماد على قوله تعالى « فاعلم » ضعيف ، لأنّ الظّنّ الغالب قد يُسمّى علماً ، و لأنّ الخطاب خاصّ ، و لأنّ الدّلالة اللفظيّة غير يقينيّة ، على ما سيأتي ، إن شاء الله . فلا يمكن بناء المطالب اليقينيّة عليها .

أقول : الظنّ ممكن الزّوال ، و في زواله خطر عظيم ، وقد ورد النّصّ الصّريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر ، فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعاً . وأيضاً الوجوب الشّرعيّ يثبت بالأدلّة الظّنيّة ، و هذه الأدلّة توقع الظنّ بوجوب المعرفة على الوجه اليقينيّ .

قال: سلّمناه ، لكن ما الدّليل على أنّه لا طريق إلى المعرفة سوى النّظر . ثمّ إنّا على سبيل التبرّع نذكر طرقاً اُخَر ، وهي قول الامام المعصوم ، او الالهام، او تصفية الباطن كما يقوله أهل التّصوّف . و لأنّا لو قلنا : إنّه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدّهريّ و انقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدّين ، لأنّ الشّك في مقدّمة واحدة من الدّليل كاف في حصول الشّكّ في المدلول ، و ذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدّين في كلّ لحظة ، بسبب كلّ ما يهجس في خاطره من الأسئلة .

أقول : القائلون بأنّ المعرفة تحصل من قوم الامام لا ينكرون النّظر ، بل يشبّهون النّظر بنظر العين ، و قول الامام بالضّوء الخارجي ؛ و يقولون : كما لا يتمّ الابصار إلاّ بهما فلا تتحصل المعرفة إلاّ بمجموعهما . و لفظة التّعليم دالّة على مجموعهما . وأمّا الالهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنّه من الله او من غيره إلاّ بعد النّظر و إن لم يقدر على العبارة عنه . و أمّا تصفية الباطن فانّ أهل التصوّف

مجمعون على أنّها لا تفيد، إلاّ بعد طمأنينة النّفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين او تقليد؛ و أمّا زوال الاعتقاد بوقوع الشكّ في بعض المقدّمات، فذلك إنّما يمكن لغير المتيقّن، كالمقلّدين و من يجرى مجراهم، و ذلك أنّ اليقين لا يمكن أن يزول.

قال: سلّمناه، لكن لم قلتم إنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب. فان قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق. قلت: فلم قلت: إنّه غير جائز، بل التكاليف بأسرها كذلك، لأنّ ماعلم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم عدمه امتنع.

أقول: مالا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به و كان مقدوراً للمكلّف كان واجباً عليه، فانّ الّذى كلّفه الاتيان به كلّفه كيف ما كان، و هو قادر عليه، من جهة تقديم مالا يتمّ ذلك الفعل إلاّ به، فهو مكلّف بالتقديم أولاً، ثمّ بذلك الفعل ثانياً. و أمّا وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لا حقّ بالواقع، بعد فرض وقوعه، و ليس بوجوب يوجب الوقوع، فانّ العلم بالشيء لا يكون علّة له من حيث هو علم به، و إلاّ فعلمنا بطلوع الشّمس غداً يكون علّة لطلوعها غداً. و ذلك محال، فانّ المعلول الواحد لا يكون له إلاّ علّة واحدة. ولو كان العلم السّابق منافياً للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثة، و هو باطل بالاتّفاق.

قال: سلّمناه، لكن تكليف مالا يطاق إنّما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الاطلاق، و هو ممنوع. فلم لا يجوز أن تكون صيغة الأمر و إن كانت مطلقة في اللفظ، لكن في المعنى تكون مقيّدة. كما في قوله تعالى: «و آتوا الزّكوة». و الجواب عن هذه الأسئلة و ان كان ممكناً، لكنّ الأولى التّعويل على ظواهر النصوص، لقوله تعالى: «قل انظروا».

أقول: الوجوب الشرعىّ لا يرتفع باحتمال التّخصيص، بل يرتفع بالتّخصيص الواقع المعلوم وقوعه، و إلاّ فلا يكون شيء بواجب شرعىّ أصلاً. و أمّا التّعويل على ظاهر النّصّ مع التشكّك بمثل هذه الأسئلة فكالممتنع.

قال : مسألة

< وجوب النظر سمعي >

وجوب النّظر سمعيّ ، خلافاً للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشّافعيّة والحنفيّة.
لنا قوله تعالى : « و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً ». ولأنّ فائدة الوجوب الثّواب و العقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شيء في أفعاله . فلا يمكن القطع بالثواب و العقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .

احتجّوا بأنّه لو لم يثبت الوجوب إلاّ بالسّمع الّذي لا يعلم صحّته إلاّ بالنّظر ، فللمخاطب أن يقول : لا أنظر حتّى لا أعرف كون السّمع صدقاً . و ذلك يفضى إلى إفحام الأنبياء .

و الجواب : هذا لازم عليكم أيضاً ، لأنّ وجوب النّظر و إن كان عندكم عقليّاً ، لكنّه غير معلوم بضرورة العقل ، لأنّ العلم بوجوب النّظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، و أنّ النظر طريق إليها ، ولا طريق إليها سواه ، و أنّ مالا يتمّ الواجب الاّ به ، فهو واجب . فكلّ واحد من هذه المقدّمات نظريّ ، و الموقوف على النّظرى نظريّ ، فكان العلم بوجوب النّظر عندهم نظريّاً . و للمخاطب أن يقول : لا أنظر حتّى لا أعرف وجوب النّظر . ثمّ الجواب أنّ الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب ، و إلاّ لزم الدّور ، بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب . و الامكان حاصل في الجملة .

أقول : حكى عن القفّال الشّاشيّ من أصحاب مذهب الشّافعيّ ، وعن بعض الفقهاء الحنفيّة ، مع كونهم من أهل السّنّة : أنّهم قالوا بوجوب المعرفة عقلاً ، والقول بأنّ المعرفة واجبة هو احدى مقدّمتى المسألة المتقدّمة . و قوله : « فائدة الوجوب الثواب و العقاب » فيه نظر ، لأنّ أهل السّنّة لا يوجبون الثواب على الطاعة و المعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب و العقاب . وأيضاً إنّهم و ان قالوا بوجوب الثواب للمكلفين مطلقا عقلاً لكنّهم معترفون بأنّ تفصيل

الثواب على الطاعة سمعيٌ . و الوجوب العقليّ ثبت باستحقاق تاركه الذمّ عقلاً . فهذا الاستدلالُ ساقطٌ .

و أمّا قولهُ في معارضة المعتزلة فغير متوجّه عليهم ، لأنّ وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا : دفع الضرر المظنون الّذى لعلّه يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقليّة ، وذلك لايمكن الاّ بمعرفته ، و ذلك لا يزول بترك النظر ، بل انّما يزول بالنظر . و أمّا الوجوب السمعيُّ فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلّفين مالا يعلمومه أصلاً ، لأنّ امكان العلم بواجبات ، غير الّذي يعلمونه حاصل . والصّواب أن يقال : امكان العلم بصدق الأوامر السمعيّة يقتضى وجوب النظر فيها .

قال : مسألة

< اول الواجبات المعرفة او النظر اوالقصد >

اختلفوا في أوّل الواجبات : منهم من قال : هو المعرفة ، و منهم من قال : هو النظرا المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى ذلك النّظر . و هوخلاف لفظى ، لأنّه إن كان المراد أوّل الواجبات المقصودة بالقصد الأوّل ، فلا شكّ أنّه هو المعرفة عندمن يجعلها مقدورةً ، و النظر عند من لايجعل العلم مقدوراً ؛ و إن كان المراد أوّل الواجبات كيف كانت فلاشكّ أنّه القصد .

أقول : حكى عن أبي الحسن الأشعرى : أنّ أوّل الواجبات هو العلم بالله تعالى . و أمّا القول بأنّ أوّل الواجبات هوالنّظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل : إليه ذهب أبوإسحاق الاسفرائينى. وذهب إمام الحرمين إلى أنّ أوّل الواجبات هوالقصد إلىالنظر. و ذهب أبوهاشم إلى أنّ أوّل الواجبات هوالشّك . وهذا ليس بصحيح ، لأنّ الشّك لا يكون مقدوراً ، و إن كان مقدوراً فلا يكون مراداً للعاقل . و سائر الاختلافات يتعلّق باختلاف الاعتبارات ، كما بيّنه .

قال : مسألة

< هل حصول العلم بالعادة او بالتولد ؟ >

حصول العلم عقيب النّظر الصّحيح بالعادة عند الأشعرى ، و بالتّولّد عند المعتزلة . و الأصحّ الوجوب لا على سبيل التولّد ؛ أمّا الوجوب فلأنّ كلّ من علم أنّ العالم متغيّر و كلّ متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذّهن يستحيل أن لا يعلم أنّ العالم ممكن . و العلم بهذا الامتناع ضروريّ . أمّا إبطال التّولّد فلانّ العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى ، فيمتنع و قوعه بغير قدرته . و القياس على التذكّر لا يفيد اليقين ولا الالزام ، لأنّهم إنّما لم يقولوا به في التّذكّر لعلّة لا توجد في النظر . فان صحّت تلك العلّة ظهر الفرق ، و إلاّ منعوا الحكم في الأصل .

أقول : الأشعريّ يقول : « لا مؤثّر إلاّ الله » ، و العلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر ، فاذن هو فعل الله تعالى . و ليس على الله شيء واجباً فوقوعه غير واجب ، و هو أكثريّ فهو عاديّ ، كطلوع الشمس كلّ يوم ؛ وذلك أنّ أفعال الله المتكرّرة ، يقال : إنّه فعلها باجراء العادة ، و كلّ مالا يتكرّر او يتكرّر قليلاً ، فهو خارق للعادة ، او نادر . وأمّا المعتزلة ، فلمّا أثبتوا لبعض الحودات مؤثّراً غير الله تعالى ، قالوا بأنّ كلّ فعل يصدر عن فاعله بلا توسّط شيء آخر ، كالاعتماد من الحيوان ، يقولون إنّه حصل منه بالمباشرة ؛ و كلّ ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر ، كالحركة الّتي تصدر عنه بواسطة الاعتماد ، يقولون : إنّه حصل منه بالتولّد . وههنا قال الأشعريّ : إنّ الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة ، و ليس بمتنع أن لا يخلقه بعده . و قال المعتزليّ : إنّه يحصل من الناظر بتوسّط النظر على سبيل التّوليد فهو متولّد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلّة التّامة .

وصاحب الكتاب وافق الأشعريّ في كونه من فعل الله ، ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعريّ في قوله : «ليس بممتنع أن لا يخلقه»

وخالف المعتزليّ في أنّه من فعل الناظر؛ واستدلّ على الوجوب بالمثال الّذي ذكره وله أن يدّعى ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات . وللأشعريّ أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذّهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنّتيجة بخوارق العادات ، فانّ العاقل يحكم باستحالة وقوع النّطق من الجمادات ، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء . قيل : « و إنّما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين ، فانّهما قالا باستلزام النّظر العلم على سبيل الوجوب ، لا بكون النّظر علّة او مولّداً » .

ثمّ إنّ الاشعريّة ردّوا قول المعتزلة باستعمال القياس ، فانّ القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول ، أعنى الّذي يستعمل في الفقه ، وهو إلحاق فرع بأصل في حكم بسبب جامع لهما ، يدّعون أنّه هو السبب للحكم في الاصل ، وهو موجودٌ في الفرع ، فيجب أن يكون مسبّبه ، وهو الحكم ، موجوداً أيضاً في الفرع . وطلاّب اليقين لا يعتمدون عليه ، بل يقولون : هذا القياس على تقدير صحّته لا يفيد اليقين ، بل يوقع ظنّاً فقط . وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربّما يفرّقون بين الأصل والفرع ، بما يمنع كون الجامع مقتضياً للحكم في الفرع ، وإن كان مقتضياً له في الأصل .

فقال المصنّف : قياس الأشعريّ النظر في قوله : « إنّ النّظر لا يولد العلم» على التذكر ، فانّ المعتزلي يوافقه في أنّ التذكر لا يولّد العلم الّذي يعود بالتذكر، لا يفيد اليقين لكونه قياساً غير مفيد لليقين ، ولا الالزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقليّة ، لأنّ المعتزلة لم يقولوا بالتولّد في التّذكر ، إلاّ لعلّة توجد في التذّكر ولا توجد في النّظر . وتلك العلّة أنّ التذّكر ربّما يحصل من غير قصد المتذكر ، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر . فان صحّت تلك العلّة ظهر الفرق ، فسقط الاستدلال بهذا القياس . و إلاّ منعوا الحكم في التذّكر أيضاً ، و هو أن يقولوا بتوليد التذكر ، كما قالوا في النّظر بعينه . وإنّما أمكن ذلك لهم ، لأنّ

أبا هاشم من المعتزلة قال بأنّ التذكر السّانح للذّهن من غير قصد لا يولّد العلم التّابع له ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون من فعل الله، والّذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو تولّد ، لأنّ ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

قال : مسألة

< هل النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه او يستلزمه >

النّظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منّا و من المعتزلة، وقيل : إنّه قد يستلزمه . وهوالحقّ عندى ، لأنّ كلّ من اعتقد : أنّ العالم قديم وكلّ قديم مستغن عن المؤثّر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقدأنّ العالم غنيّ عنالمؤثّر ، وهو جهلٌ. احتجوا بأنّ النّظر فيالشّبهة لواستلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيده الجهل . جوابه أنّه معارضٌ بأن النّظر في الدّليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحقّ يفيده العلم . فان جعلتهناك شرط الافادة اعتقاد حقيّة تلك المقدّمات ، فهو جوابنا عمّا قالوه .

أقول: أمّاعند الأشعرى فالنظر الفاسد لا يولّد ، لأنّه لا يقول بالتّوليد من المقدّمات . وأمّا عند المعتزلة فهو لا يولّد ، وإلاّ لكان الجاهل معذوراً . وأمّا الّذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا . والمصنّفيقول باستلزامه الجهل ، وكلامه ظاهر .

قال : مسألة

< الفكر الصحيح والفكر الفاسد >

قد عرفت أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أُخر . ثمّ التّصديقات المستلزمة ان كانت مطابقةً لمتعلقاتها فهوالفكر الصحيح ، والاّ فهو الفكر الفاسد .

أقول: الفكر الصّحيح مشروط بمطابقة كلّ واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر ويكون التّرتب على الوجه الّذي ينبغى . والشرط الأخير داخل في تقييد

التّصديقات بالاستلزام ، والفكر الفاسد يكون فاسداً بفوات الشّرطين او أحدهما. و يفهم من قوله ذلك أن لا يكون التّصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلةً في الفكر الفاسد .

قال : مسألة

< حضور المقدمتين يكفى لحصول النتيجة >

ذكر ابن سينا أنّ حضور المقدّمتين في الذّهن لا يكفى لحصول النّتيجة ، فانّ الانسان قد يعلم أنّ هذا الحيوان بغلة ، وأنّ كلّ بغلة عاقر . ومع هذين العلمين ربّما رأى بغلة منتفخة البطن ، فيظن أنّها حامل ، بل لا بدّ مع حضور المقدّمتين من التّفطّن لكيفيّة اندراج المقدّمة الجزئيّة تحت الكليّة .

وهذا ضعيف ، لأنّ اندراج احدى المقدّمتين تحت الاخرى : امّا أن يكون معلوماً مغايراً لتينك المقدّمتين وامّا أن لايكون . فان كان مغايراً كان ذلك مقدّمة اخرى لابدّ منها في الانتاج ، ويكون الكلام في كيفيّة التيامها مع الأوليين كالكلام في كيفيّة التيام الأوّليين ، ويفضى ذلك الى اعتبار مالا نهاية له من المقدّمات ؛ وان لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدّمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج ، لأنّ الشّرط مغاير للمشروط ، وهيهنا لا مغايرة ، فلا يكون شرطاً . وأمّا حديث البغلة فذلك إنّما يمكن إذاكان الحاضر في الذّهن إحدى المقدّمتين فقط ، إمّا الصّغرى او الكبرى . أمّا عند اجتماعهما فلا نسلّم أنّه يمكن الشكُّ في النّتيجة .

أقول : ردّه على ابن سينا أضعف من الّذي ادّعى ضعفه ، لأنّ الاندراج إن كان مغايراًللمقدّمتين لايجب أن يكون مقدّمةً ثالثةً ، لأنّ المقدّمة قضيّة جعلت جزء قياس ، والاندراج ليس بقضيّة ، إنّما هو جزء صوريٌّ يحصل للمقدّمتين بعد التّأليف ، والجزء الصّوريُّ لا يكون مقدّمة . والاندراج هو العلم بكون الأصغر بعض الجزئيّات من الأوسط الّتي وقع الحكم بالأكبر على جميعها ، وهذا غير المقدّمتين ومعلوم أنّ المقدمتين لا يفيد النّتيجة إلاّ عند هذا العلم .

وقوله : « فان لم يكن معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج » ، إنّما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المتقدمتين. أمّا إن جعله مغايراً لهما، مغايرة الصّورة للمادّة او العارض للمعروض ، وجب أن يكون شرطاً في الانتاج مع كونه مغايراً لهما .

قال : مسألة

< هل العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول ام لا >

اختلفوا في أنّ العلم بوجه دلالة الدّليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول والحقّ أنّ ههنا اُموراً ثلاثةً : العلم بذات الدّليل كالعلم بامكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنّه لابدّ له من مؤثّر ، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول. أمّا العلم بذات الدّليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له . وأمّا العلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدّليل و ذات المدلول ، لأنّه علمٌ باضافة أمر إلى أمر والاضافة بين الشّيئين مغايرة لهما . فالعلم بها مغاير للعلم بهما . ولايجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول ، لأنّ العلم باضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمضافين . والعلم بكون الدّليل دليلاً على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول . فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدّليل دليلاً عليه لزم الدّور ، وهو محال .

أقول : يريد أن يبيّن أنّ العلم بوجه دلالة الدّليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول ، فبيّن أنّ العلم باضافة أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه . ثمّ إنّه أراد أن يبيّن أنّ الأمر الاضافيّ ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتجّ بأنّه متوقف على العلم بوجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه . وهذا البيان غير موافق للدّعوى ، ولايقتضي الدور ، إذ من الجايز أن < يكون > ذات المدلول تفيد وجود هذه الاضافة ، وهذه الاضافة يستحيل أن تفيدها . لكن تصوّر هذه الاضافة يستلزم تصوّر علّتها لاشتماله عليه ، كما أنّ تصوّر المعلول مع كونه

مستفاداً من العلّة مستلزم لتصوّرها. فان أراد نفي تخصيصه بالاستلزام ، فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أنّ هذه المسألة إنّما تجرى بين المتكلّمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ، فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله على وجوده مغايراً لهما ، فانّ المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . والجواب عنه أنّ العلم بوجه دلالة الدّليل على المدلول الّذى هو مغاير لهما هو أمر اعتبارىّ عقلىّ ليس بموجود في الخارج كما سيجىء في تحقيق التضايف .

قال :

المقدمة الثالثة

في

الدليل وأقسامه

وهي أربع مسائل

مسألة

< الدليل و الامارة اما عقلي او سمعي او مركب >

الدّليل هو الّذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول . والامارة هي الّتي يلزم من العلم بها ظنُّ وجود المدلول ، و كلُّ واحد منهما امّا أن يكون عقليّاً محضاً او سمعيّاً محضاً ، او مركباً منهما . أمّا العقليُّ فلا بدّ وأن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطّرف. فان لم يحصل من الطّرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشّرط ،كالاستدلال بالعلم على الحياة. وان حصل من الطّرف الآخر فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيّن ، وبالمعلول المعيّن على العلّة المطلقة والمعيّنة ان ثبت التساوى ، بدليل منفصل او بأخذ المعلولين على الثّاني وهو مركّب من الأوّلين او بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين. أمّا السّمعيُّ المحض فمحال ، لأنّ خبر الغير مالم يعرف صدقه لم يُفِدْ . وأمّا المركّب فظاهر .

أقول : الصّواب أن يقال : الدّليل هو الّذى يلزم من النّظر فيه العلم بالمدلول، فانّ من المدلول ما لا وجود له ، ويستدلّ عليه . كنفي العلم الّذى يستدلّ عليه بنفي الحياة . وكذلك الدّليل . والامارة هي التى يلزم من النّظر فيها الظنُّ بالمدلول.

وأمّا قوله : « فاللزوم حاصل لامحالة من هذا الطرف ، وان حصل من الطرف الاخر فهو كذا و كذا » فلاشكّ في أنّ اللزوم اذا حصل من الطّرفين كان الطرفان متلازمين. ثمّ قوله بعد ذلك « او بأحد المتلازمين على الآخر» هو عين ما قاله أوّلاً ، لاقسيمه. والاختلاف بينهما ليس الاّ بالأمثلة . والتّلازم بين المضافين في الحقيقة ليس مغايراً لما ذكر في العلّة والمعلول ، لأنّ ذات كلّ واحد من المضافين علّة للاضافة المتعلّقة بالآخر ، فهو نوع من دلالة العلّة على المعلول الاّ أنّه واقع مرّتين في الجانبين . والباقي ظاهر .

قال : مسألة

< الدليل اللفظي لايفيد اليقين الا بامور عشره >

الدّليل اللفظيّ لا يفيدُ اليقينَ إلاّ عند تيقّن امور عشرة : عصمةِ رُواة مفردات تلك الألفاظ ، و إعرابها ، و تصريفها ، و عدم الاشتراك ، و المجازِ ، و التّخصيصِ بالأشخاص و الأزمنة ، و عدم الاضمار ، و التّقديمِ و التّأخير ، و عدم المعارض العقليّ الّذي لو كان لرجّح ، إذ ترجيحُ النّقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدحِ في النّقل لافتقاره إليه . و إذا كان المُنتِجُ ظنيّاً فما ظنّك بالنّتيجة .

أقول: كثيرٌ من الفقهاء يقولون: الدّليل اللفظيّ يفيد العلم . وذهب المصنّف إلى أنّه لا يفيده ، و عدّ هذه الامور . و يزاد في بعض النّسخ : « و عدم النّسخ » . و محكمات القرآن لا يقع فيها شكٌّ بسبب رواة الألفاظ ، و تصريفها ، و إعرابها ، و الاشتراك ، و النّسخ ، و التّقديم و التّأخير ، و بسبب المعارض العقليّ . فان وقع شكٌّ بسبب المجاز ، او التّخصيص ، او الاضمار فممكنٌ .

قال: مسألة

< النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام >

النقليّات بأسرها مستندةٌ إلى صدق الرّسول ﷺ . فكلٌّ ما يتوقف العلمُ

بصدق الرّسول على العلم به لايمكن إثباتـه بالنّقل ، و إلاّ لزم الدّور . و أمّا الّذي لا يكون كذلك ، فكلُّ ما كان جزماً بوقوع ما لايجب عقلاً وقوعـه كان الطّريقُ إليه النّقل ليس إلاّ . [و هو] إمّا العامّ كالعاديّات ، او الخاصّ كالكتاب و السّنّة ، و الخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل و النّقل معاً .

أقول : الّذى يستند إلى صدق الرّسول فقط ، فكالأشياء التي نقلت عنه عليه السلام بالتّواتر ، فانّ النّقل عنه يصير ضروريّاً ، كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبعَ عشرةَ ركعةً في اليوم والليلة ، و أمثال ذلك لاطريق إليها إلاّ النّقل . وكلّ ما كان العلم بصدق الرّسول متوقّفاً عليه فهو كاثبات الصّانع العالم القادر المختار المتكلّم ، و الخارج عن القسمين كتوحيد الاله ، و عصمة الأنبيآء . و النّقل العامّ كالعاديّات ، مثل ما ينقل بالتّواتر الّذى يحصل العلم به لمن يصدق الرّسول ، ولمن لايصدّقه . و الخاصّ لمن يصدّقه هو ما اشتمل عليه الكتاب و السنّة .

قال : **مسألة**

< الاستدلال اما قياس او استقراء او تمثيل >

إذا استدللنا بشيء على شيء ، فامّا أن يكون أحدُهما أخصّ من الثّانى او لا يكون . و الأوّل على قسمين ، لأنّه إمّا أن يُستدلّ بالعامّ على الخاصّ ، و هو القياس في عرف المنطقيّين ، او بالعكس ، و هو الاستقراء . و أمّا الثّاني فلا يمكن الاستدلالُ بأحدهما على الآخر إلاّ إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ،فيستدلُّ بثبوت الحكم في إحدى الصّورتين على أنّ المناط هو المشترك . ثمّ يستدلُّ بذلك على ثبوته فيالصّورة الاخرى ، وهو القياس فيعرف الفقهاء ، وهو في الحقيقةمركّب من القسمين الأوّلين .

ثمّ القياس بالمعنى الأوّل على خمسة أقسام :

أحدها انّ تحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجودُ اللازم ، و من عدم اللازم عدمُ الملزوم تحقيقاً للزوم . و لا يلزم من عدم الملزوم عدمُ اللازم ،

ولا من وجود اللازم وجودُ الملزوم تصحيحاً للعموم .

و ثانيها التقسيم المنحصر إلى قسمين ، فانّه يلزم من رفع أيّهما كان ثبوتُ الآخر ، و من ثبوت أيّهما كان ارتفاعُ الآخر .

و ثالثها إذا حكمنا بثبوت الألف لكلّ ما ثبت له الباء او بانتفاء الألف عن كلّ ما ثبت له الباء ، ثمّ رأينا الباء ثابتاً لكلّ الجيم او لبعضه ، حكمنا بثبوت الألف او انتفائه لكلّ الجيم او لبعضه .

و رابعها إذا حكمنا بأنّ الألف ثابتٌ للباء و مسلوبٌ عن الجيم ، فان كان وقت السّلب و الايجاب واحداً كفى ذلك في مباينة الطّرفين. فأمّا إذا لم يعيّن الوقت لم ينتج إلاّ عند اعتبار الدّوام في أحد الطّرفين ، لأنّ دوام إحد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان .

و خامسها إذا حصل و صفان في محلّ واحد فقد التقيا فيه ، أمّا في الخارج ، فربّما يحصل ذلك الالتقاء و ربّما لا يحصل . فلا جرم كان اللازمُ منه هو الحكم الجزئيّ . و تفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقيّة .

أقول : يريد إيرادَ جميع الحجج مفصّلةً بقول موجز ، وهو في غاية الحسن والبلاغة ، وذلك أنّه قسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام، قياس المنطقيّين ، والاستقرآء، و قياس الفقهاء المسمّى عند المنطقيّين بالتّمثيل ، و أخّر القولَ في القسم الأوّل .

أمّا الاستقرآء فهو الحكم على كلّي بما ثبت لجزئيّاته ، فان كانت الجزئيّات محصورةً سُمّيَ بالاستقراء التّامّ و القياس المقسّم . كقولنا : « العدد إمّا زوج و إمّا فرد » ، و كلّ زوج يعدّ بالواحد ، و كلّ فرد يعدّ بالواحد ، فكلّ عدد يعدّ بالواحد ، و هذا يقينيّ . فان لم تكن الجزئيّات محصورةً فذلك الحكم يكون ظنيّاً ، لاحتمال أن يكون جزئي آخر غير ماذكر بخلاف ما ذكر . والمثالُ المشهور فيه الحكم بأنّ « كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفلَ عند المضغ » ، لكون النّاس و جميع البهائم و السّباع كذلك . وذلك الحكم غير يقينيّ ، ربما يقع فيه تخلّفٌ في

جزئي غير هذه الجزئيات ، كالتمساح ، فانه يحرك الفك الأعلى عند المضغ .

و أمّا قياس الفقهاء فظني أيضاً ، لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشرك . ولو ثبت أن المشرك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون عليته خاصة بتلك الصورة ، أعني يكون خصوصية الصورة شرطاً في عليتها . أمّا إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان ، رجع هذا القسم إلى القسم الأول، أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ، وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيها ثابتا ، حشواً لا تأثير له أصلاً .

و أنما يختص هذا بالفقهاء ، لأنهم يكتفون بحصول الظن و لا يستعمله جميعهم أيضاً . أمّا قوله « هو بالحقيقة مركب من الأولين » ، فلأنه يستدل فيه بجزئي على كلي، كما في الاستقراء ، إلا أن الاستقراء لايقتضي على جزئي واحد. ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر ، و ذلك أيضاً ليس يقينياً ، فهو مركب ممّا يشبه الأولين وليس بهما .

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي ، وهو الذى يكون إمّا النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل . و إلى اقتراني ، و هو الذى لا يكون كذلك .

و الاستثنائي ينقسم إلى متصلة و منفصلة . و في المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعم من المقدم الذى هو الملزوم ، كوجود العلم ، و وجود الحياة فيستدل من عين الملزوم و من عدم اللازم ، ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم . و قد أورد ذكر المنتج منها و غير المنتج في كلمات قليلة . و في المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر ، و بالعكس ، فينتج أربع نتائج .

و أمّا الاقتراني فلابد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما و من جزء خاص بكل واحدة منهما ليتناسبا . وإذا الغى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين وهو النتيجة . وينقسم إلى أربعة أقسام: لأن المشترك إمّا أن يكون محكوماً به في إحداهما محكوماً عليه في الاخرى ؛ وإمّا محكوماً به فيهما ، وإمّا محكوماً عليه فيهما . والأول

ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدّمة الّتي يكون الباقي من جزئيها محكوماً عليه في النتيجة ويسمّي شكلاً أوّلاً. والى ما يكون بعكس ذلك و يسمّى شكلاً رابعاً، و لا يورد في أكثر الكتب لبعده عن الطبع . و أمّا إذا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمّى شكلاً ثانياً. و إذا كان محكوماً عليه فيهما فيسمّى شكلاً ثالثاً.

و العمدة هو الأوّل، و يُنتج منه أربعة ضروب، لأنّ المقدّمة الّتي تشتمل على المحكوم عليه في النّتيجة يجب أن تكون موجبة كليّة اوجزئيّة ، و الأخرى يجب أن تكون كلّية موجبة او سالبة . و النتائج أربع موجبة كليّة ، و سالبة كليّة وموجبة جزئيّة وسالبة جزئيّة . وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الايجاز .

والثّاني أورده على سبيل الاختصار ، والمُنتج منه أربعة ضروب أيضاً ، ولابدّ من أن يتألف من موجبة وسالبة. والمقدّمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النّتيجة كلّية . ولا يُنتج إلاّ سالبة متباينة الباقين بعد القاء المشترك . و يشترط فيه أن يكون وقت التباين واحداً او يكون احد المتباينين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النّقيض . والنّتايج تكون إمّا سالبة كليّة ، و إمّا سالبة جزئيّة .

والثّالث أيضاً أورده على سبيل الاختصار ، ويجب فيه أن تكون المقدمّة الّتي تشتمل على المحكوم عليه في النّتيجة موجبة و إحداهما كليّة . و المنتج منه ستّة أضرب كلّها جزئيّة إمّا موجبة و إمّا سالبة . و عبّر عن الجزئيّة بقوله : « يلتقى المحكوم به والمحكوم عليه في محلّ واحد ،وفي خارج ذلك المحلّ فربّما لايلتقيان».

و أمّا الشّكل الرّابع فلم يذكره ، لمامرّ . و تفاصيل ذلك يستدعى كلاماً طويلاً .

قال :



الركن الثانى

فى

تقسيم المعلومات

المعلوم إمّا أن يكون موجوداً او معدوماً

فهيهنا ثلاث مسائل

المسألة الاولى
فى
أحكام الموجود

الأوّل : تصوّر الوجود و العدم بديهيّ ، لأنّ ذلك التّصديق متوقّف على هذين التّصوّرين ، و ما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون كذلك ؛ و لأنّ العلم بالوجود جزء من علمى بأنّي موجود . و إذا كان العلم بالمركّب بديهيّاً كان العلم بمفرداته كذلك .

أقول : هذالازم على مذهبه ، وهوأنّ التّصديق عبارةعن مجموع التّصوّرات مع الحكم ، و غير لازم على مذهب من يقول : التّصديق هو الحكم وحده . لكنّ الحقّ هيهنا هو الّذي ذكره ، و ما اعترض به عليه فيما مرّ ظاهر الفساد .

قال : الثّاني : ذهب جمهور الفلاسفة و المعتزلة و جمع منّا إلى أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات . و الأقرب أنّه ليس كذلك ، لنا : أنّه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهيّة فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، ولكان تجويز ذلك يفضى إلى الشّك في وجود الأجسام .

أقول : لو كان الوجود عرضاً و محلّه ليس بموجود ، لكان تجويز ذلك يفضى إلى الشّك في وجود الأجسام ؛ لكن ليس كذلك ، فانّ محلّ الوجود أمر معقول، لامع اعتبار الوجود ، ولا مع اعتبار اللاوجود ، ولا مع لا اعتبار أحدهما . ثمّ إذا اُخِذَ ذلك الأمر مع الوجود لابدّ و أن يكون بينهما مغايرة . ولا يلزم مَن ذلك كون أحدهما حالاً و الاخر محلاً . و إن كان المصنّف يريد أن يقيس الأعراض و الأجسام على الوجود و الماهيّة اللذين جعلهما حالاً و محلاً مخصوصين ، فينبغى أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول : لوكان الوجود على تقدير كونه حالاً مّا قائماً بماليس بموجود ، اى بما ليس بذلك الحال ، لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه ، لا بما لا يكون موجوداً .

قال: احتجّوا : بأنّ المقابل للنّفي واحد و إلاّ بطل الحصر العقلي فيجب أن يكون الاثبات الّذي هومقابل النفي واحداً ؛ و لأنّه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن ، و مورد التقسيم مشترك بين القسمين ؛ و لأنّا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغيّر ذلك الاعتقاد بتغيّر اعتقاد كونه جوهراً او عرضاً ، و ذلك يقتضي أنّ الوجود أمرمشترك بينهما .الجواب : عن الأوّل أنّ مقابل ارتفاع كلّ ماهيّة تحقّق تلك الماهية ، ولا واسطة بين هذين القسمين . وهذا لايدلّ على ثبوت أمر عامّ . و عن الثاني أنّ مورد التّقسيم بالوجوب و الامكان هو الماهيّة ، و المعنى أنّ بقاء تلك الماهيّة إمّا أن يكون واجباً او لايكون . وعن الثّالث أنّه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ،و يلزم التسلسل .

أقول : قوله في الجواب الأوّل : « أنّ ارتفاع كلّ ماهيّة يقابل تحقّقها » ليس جواباً عن الأوّل ، فانّ ذلك لا ينافي الأوّل . بيانه : أنّ ارتفاع « ا » يقابل تحقّق « ا » ، و ارتفاع « ب » يقابل تحقّق « ب » . فالارتفاع المطلق المحمول عليهما و على غيرهما أمر مشترك و مقابله تحقّق أمر مشترك يصحّ أن يحمل على كلّ تحقّق خاصّ بأحدهما و بغيرهما . و نحن لا نعني باشتراك الوجود إلاّ ذلك التحقّق المطلق ، لا هذا التحقّق ولا ذاك التحقّق .

و قوله في الجواب الثّاني ليس جواباً عن قوله : « الموجود ينقسم إلى واجب و ممكن » ، فانّ الّذى فسّر به مورد تلك القسمة في قوله : « و هو أنّ بقاء تلك الماهيّة الخاصة إمّا أن يكون واجباً اولا يكون » هو الوجود ، فانّ البقاء هو استمرار الوجود ، فكأنّه يقول : استمرار وجود تلك الماهيّة كذا و كذا ، و لولا أنّ استمرار الوجود مشترك بين الواجب و غيره لما صحّت هذه القسمة .

و قوله في الجواب الثّالث أيضاً ليس بجواب عن الحجّة الثّالثة ، فانّه لايتصوّر اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتّى إذا تغيّر في التّصوّر و تبدّل أحدهما بالآخر ، بقي ذلك الوجود المشترك ، و لزم منه أن يكون للوجود وجود آخر .

قال: **المسألة الثانية**

فى

المعدوم

المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت ، ولا نزاع في أنّه نفي محض ، و إمّا أن يكون ممكن الثّبوت . و هو عندنا و عند أبي الهذيل و أبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض ، خلافاً للباقين من المعتزلة ، و محلّ الخلاف أنّهم زعموا أنّ وجود السّواد زائد على كونه سواداً ، ثم زعموا أنّه يجوز خلوّ تلك الماهيّة عن صفة الوجود .

أقول : اعترف هيهنا بأنّ المعدوم مشترك بين الممتنع و الممكن ، و يلزمه من ذلك [الاشتراك] مقابلة بين الواجب و الممكن . و ينبغي أن يعلم أنّ القائلين بأنّ المعدوم شيء يفرّقون بين الموجود و الثّابت و بين المعدوم والمنفي ، ويقولون : كلّ موجود ثابت ، ولا ينعكس . و يثبتون واسطةً بين الموجود و المعدوم ، ولا يجوّزون بين الثّابت و المنفيّ واسطةً ، ولا يقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون : إنّه منفيٌّ . و يقولون للذّوات الّتي لا تكون موجودة : شيء ثابت ، و للصفات الّتي لا تعقل إلاّ مع الذّوات : حالٌ لا موجود ولا معدوم ، بل هي وسائط بينهما . و البصريون من مشايخهم ، كأبي علي و أبي هاشم و القاضي عبدالجبّار و أتباعهم ، يقولون بأنّ الذّوات في العدم جواهر و أعراض ، و أبوالقاسم البلخي و البغداديون يقولون بأنّها أشياء ، و الفاعل يجعلها جواهر و أعراضاً .

قال: لنا أنّ وجود السّواد عين كونه سواداً ، على ما مرّ ، فيمتنع أن يكون

سواداً عند عدم الوجود؛ و لأنّ الذوات المعدومة مشتركة في الثّبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيّاتها النّوعيّة ، ومابه الاشتراك غيرمابه الامتياز . و ثبوت تلك الذّوات زائد على ماهيّاتها المخصوصة ، فهي حالَ ما فرضناها معرّاةً عن صفة الثّبوت موصوفةٌ بها ، هذا خلف .

أقول : أمّا الحجّة الاولى فقد مرّ الكلام فيها . و أمّا الثانية بالزام اشتراك الثّبوت حالة العدم فهم معترفون به . و قوله : « فهي حال مافرضناها معراة عن صفة الثّبوت ... » ، جوابه أنّا فرضناها معرّاةً عن الوجود ، لا عن الثّبوت ، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتاً ، بل إن كان و لابدّ فهي أحوال .

قال : و لأنّ عددالذّوات المعدومة قابل للزّيادة والنّقصان فيكون متناهياً ، و الخصم لا يقول به .

أقول : إنّهم يقولون: الزّيادة والنّقصان يقتضيان التّناهي فيالموجودات ، لا في المعدومات .

قال: و لأنّ الذّوات أزليّة فلا تكون مقدورة ، و الوجود حال [عندهم] فلا يكون مقدوراً عندهم . و إذا لم يقع الذّات ولا الوجود بالفاعل كانت الذّوات الموجودة غنيّةً عن الفاعل .

أقول : هم يقولون: جعل الذّوات موصوفةبالوجودأمرزائد عليهما، كالتّركيب الّذى هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل ، ولا يلزم من كون الأفراد غنيّةً كونُ المركّب غنيّاً عنه .

قال : ولأنّ السّواد المعدوم إمّا أن يكون واحداً اوكثيراً ، فان كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمةً للماهيّة امتنع زوالها ، فوجب أن لا يتعدّد في الوجود . وإن لم تكن لازمةً فليفرض ارتفاعها ، لأنّ كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض ارتفاعه محالٌ . وإذا زالت الوحدة حصل التعدّد ، ولايتحقق إلاّ إذاتباين الشّيئان بالهوّية ، ثمّ ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة ، فكلّ شيئين فهما مختلفان

بالماهيّة ، هذا خلف . وإن لم يكن من لوازمها كان الشّيء حال عدمه مورداً للصّفات المتزايلة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ الحركات والسّكنات المتعاقبة معدوماً محضاً ، وذلك عين السّفسطة .

أقول : لهم أن يقولوا : السّواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة . وأيضاً إن كان متعدداً فالتّباين ليس من لوازمها . ولا يجب أن يكون كلّ ما يكون لازماً للماهيّة زايلاً . فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة ، والسّفسطة غير لازمة .

قال : احتجّوا بأمرين :

الحجة الاولى : المعدوم متميّز ، وكلّ متميّز ثابت ، فالمعدوم ثابت. أمّا أنّ المعدوم متميّز فلثلاثة أوجه :

أوّلها ـ أنّ المعدوم معلوم ، وكلّ معلوم متميّز . أمّا أنّ المعدوم معلوم ، فلأنّ طلوع الشمس غداً معلوم الآن ، وهو معدوم . والحركة الّتي أتمكن من فعلها كالحركة إلى اليمين وإلى الشمال ، والّتي لا اتمكن من فعلها ، كالطّيران إلى السّماء ، معلومة ، مع أنّها معدومة . وأمّا أنّ المعلوم متميّز ، فلأنّي اُميّز بين الحركة الّتي أقدر عليها والّتي لا أقدر عليها ، واُميّز بين طلوع الشّمس من مشرقها ومن مغربها؛ وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنّها توجد غداً وعلى الاُخرى بأنّها لا توجد. ولا معنى للتميّز إلاّ هذا .

وثانيها ـ أنّي قادر على الحركة يَمنةً ويَسرةً ، وغير قادر على خلق السّماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود . فلولا تميّز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلاّ لاستحال أن يقال : إنّه يصحّ منّي فعل هذا ولا يصحّ منّي فعل ذاك .

وثالثها ـ أنّ الواحد منّا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين . و لولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنّ المعدومات

متميّزة .

وأمّا أنّ كلّ متميّز ثابت ، فلأنّا لا نعني بالثّابت إلاّ كون هذه الماهيات في أنفسها متعيّنة ومتحققة . ومن المعلوم بالضّرورة أنّ امتياز هذه الماهيّات عن تلك لا يحصل إلاّ بعد تحقّق هذه الماهيّة وتحقق تلك الاُخرى ، فعلمنا أنّ هذه الماهيّات متحقّقة حال العدم .

الحجة الثانية أنّ المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع . ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتيّاً ، وإلاّ لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثّبوت واجب الثّبوت ، هذا خلف . ولمّا لم يكن الامتناع ثبوتيّاً كان اللاامتناع ثبوتيّاً ضرورةَ أنّه لا بدّ في المتنافيين من كون أحدهما ثبوتيّاً ، [والآخر سلبيّاً] والموصوف بالوصف الثّبوتي ثابت . فالمعدوم الممكن ثابت .

و **الجواب** عن الأوّل لا نسلّم أن كلّ معدوم ثابت . والّذي احتجّوا به عليه فهو معارض بامور أربعة :

أوّلها : أنّا نتصوّر شريك الله تعالى . ولولا أنّا نتصوّره و نميّزه عمّا عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأنّ ما لا يتصوّر لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنّا نتصوّر بحراً من زيبق وجبلاً من ياقوت ، ونحكم بامتياز بعض هذه المخيّلات عن بعض ، مع أنّها غير ثابتة في العدم ، لأنّ الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض . و عندكم ماهيّات الجواهر والأعراض وان كانت ثابتة في العدم ، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم ، فلا يمكن تقرّر ماهيّة الجبل من حيث انّه جبلٌ حال العدم .

وثالثها : أنّا نتصوّر وجودات هذه الماهيّات قبل دخولها في الوجود ، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ، فانّي كما أعقل امتياز ماهيّة الحركة يمنةً عن ماهيّة الحركة يسرةً قبل دخولهما في الوجود ، كذا أعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود . فلو اقتضى العلم بامتياز

الماهيّات تحقّقها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحقّقها في العدم ، وذلك باطل بالاتّفاق ؛ ولأنّ الوجود مناقض للعدم ، والجمع بينهما محال .

ورابعها : أنّا نعقل ماهية التّركيب والتّأليف قبل دخولهما في الوجود . وهذه الماهيّة يمتنع تقرّرها في العدم ، لأنّ التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسّها على وجه مخصوص ، وذلك لا يتقرّر حال العدم بالاتّفاق . واذا كان كذلك استحال أن يتقرّر ماهيّة التّأليف حال العدم . ثم إنّا نتصوّرها قبل وجودها ونميّز بينها وبين سائر الماهيّات ، وكذلك نعقل المتحركيّة والسّاكنيّة قبل حصولهما ، مع انّهما من قبيل الأحوال . ولاحصول لهما في العدم . فثبت بهذه الوجوه أنّ التميّز الذهني لايستدعى تحقّق الماهيّات خارج الذّهن .

أقول : حاصل ما أورده من حججهم على أنّ المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجّة الاولى بالتميّز على الثّبوت ، واثبات التميّز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادّعاء أنّ التميّز يقتضى الثّبوت بالضّرورة . وفي الحجّة الثّانية بأنّ الامكان مقابل الامتناع ، والامتناع غير ثابت ، فمقابله ثابت . وهذه الحجّة ليست بمرضيّة [عندهم] فانّهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع و تقابلهما . وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميّز في الممتنعات والممكنات والأحوال ، كالوجود والتركيب والمتحركيّة والسّاكنيّة ، وهم لا يقولون بثبوتها . ثم ذكر أنّ هذه التّميّزات ذهنيّة ، وهي لا تستدعى ثبوتاً خارجياً .

قال : ثم انّك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل : ما الّذي تعني بكون المعدوم معلوماً؟ ان عنيت به ذلك القدر من الامتياز الّذي نجده في تصوّر الممتنعات والمركبات والاضافيّات ، فذلك مسلم ، لكنّه لا يقتضى تقرّر الماهيّات في العدم بالاتّفاق . وان عنيت به امراً وراء ذلك فلا بدّ من افادة تصوّره ، ثم اقامة الحجّة عليه ، فانّا من وراء المنع في المقامين .

أقول : هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقرّ به ويدّعى ثبوته

و بين ما لا يقر به من المعدومات المتميّزة في الذّهن .

قال : أمّا قوله : « المعدوم مقدور ، والمقدورمتميّز » ، فضعيفٌ،لأنّ المقدور امّاأن يكون ثابتا في العدم اولا يكون؛ فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه أثر لأنّ اثبات الثّابت محال ، واذا كان كذلك استحال أن يكون مقدوراً ؛ وان لم يكن ثابتاكان ذلك اعترافا بأنّ المقدور غير ثابت . وحينئذٍ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدوراً على كونه ثابتا . وهو الجواب عن قولهم : « المعدوم مراد ، وكلّ مراد ثابت » .

أقول : إنّه يقول : أثر القدرة و الارادة في المعدوم الثّابت هو جعله موصوفا بالوجود الّذي هو أمر وراء الثّبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك . فان قلت : إنّي أعلم أنّ الوجود هو الثّبوت بالبديهة. قلت : فلم لم تقل فيأوّل الباب إنّ دعواكم بأنّ «المعدوم شيء» باطل بالبديهة ، وتستريح من هذا التطويل .

قال : والجواب عن الحجّة الثّانية أنّ المحكوم عليه بكونه ممكناً إمّا أن يكون ثابتاً في العدم اولا يكون . والأوّل باطل ، لأنّ عندكم الذّوات المعدومة يمتنع عليها التغيّر والخروج عن الذّاتية ، فلا يمكن جعل الامكان صفة لها ؛ وإن كان الثّاني كان الامكان وصفاً لما ليس بثابت في العدم . وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتاً في العدم .

أقول : قدمرّ أنّهم لا يقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا : إمكان الثّابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولايلزم من ذلك خروجهعن الذّاتيّة ، بل يتغيّر من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن . وأيضاً لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن، والا لكان كل ممكن ثابتاً بل موجوداً.

قال : تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات

زعم أبو يعقوب الشّحّام وأبوعلي الجبّائي وابنه أبوهاشم وأبوالحسين الخيّاط وابوالقاسم البلخي وأبوعبدالله البصرى و أبواسحاق بن عياش والقاضي عبدالجبار و تلامذته : أنّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وأنّ

تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذّوات موجودة ؛ واتفقوا على أن تلك الذّوات متباينة بأشخاصها ؛ واتفقوا على أنّ الثّابت من كلّ نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أمّا الفلاسفة فقد اتفقوا على أنّ الممكنات ماهيّاتها غير وجوداتها ؛ واتفقّوا على أنّه يجوز تعرّى تلك الماهيّات عن الوجود الخارجيّ ، فانّا نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج ؛ و هل يجوز تعرّيها عن الوجودين معاً الخارجيّ والذهنيّ ؟ نصّ ابن سينا في المقالة الاولى من « الهيّات الشّفاء » على أنّه لايجوز ، و منهم من يجوّزه .

و اتّفقوا على أنّ تلك الماهيّات لا توصف بأنّها واحدةٌ او كثيرةٌ ، لأنّ المفهومَ من الوحدة والكثرة مغايرٌ للمفهوم من السّواد . فاذا اعتبرنا السّواد فقط ففي هذه الحالة لايمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة ، وإلاّ فقد اعتبرنا مع السّواد غيره ، و ذلك يُناقض قولنا : « لم نعتبر إلاّ السّواد » ، بل الماهيّة لا تنفكّ عن الوحدة او الكثرة .

و اتفقوا على أنّ الماهيّة غير مجعولة ، قالوا : لأنّ ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فلو كان كون السّواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لايبقى السّواد سواداً ، لكنّ القول بأنّ السّواد لايبقى سواداً محالٌ ، لأنّ المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنّه ليس بسوادٍ . و المحكوم عليه لابدّ من تقرّره عند حصول المحكوم به ، فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً ، و هو محالٌ .

و أمّا المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذّوات المعدومة على أنّها بأسرها متساويةٌ في كونها ذوات ، و أنّ الاختلاف بينها ليس إلاّ بالصّفات . ثمّ اختلفوا ، فذهب الجمهور منهم إلى أنّها موصوفة بصفات الأجناس . و مرادهم منها أنّ ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهريّة و ذات السّواد موصوفة بصفة السّواديّة ، و هلّم

جزءاً ، و زعم ابن عيّاش : أنّ تلك الذّوات معرّاةٌ عن جميع الصّفات ، و الصّفات لا تحصل إلاّ زمان الوجود . ثمّ القائلون بالصّفات زعموا أنّ صفات الجواهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة ، و هي الحيّية و كلّ ما يكون مشروطاً بها ؛ او إلى الأفراد ، و هي إمّا في الجواهر او في الأعراض .

أمّا الجواهر فقد أثبتوالها صفات أربعة : إحداها الصّفة الحاصلة حالتى العدم و الوجود و هي الجوهريّة . والثّانية الوجود وهو الصّفة الحاصلة بالفاعل . و الثالثة التّحيّز و هو الصفّة التّابعة للحدوث الصّادرة عن صفة الجوهريّة بشرط الوجود . و الرّابعة الحصولُ في الحيّز و هو الصّفة المعلّلة بالمعني . قالوا : و ليس للجوهر الفرد صفةٌ زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود و أبيض صفة . و كذا القول في كلّ عرض غير مشروط بالحياة .

و أمّاالأعراض فالصّفات العائدة إلى الجملة غيرمعقولة فيها ، و أمّاالعائدة إلى الافراد فثلاثة : الصّفة الحاصلة حالتى العدم والوجود ، و الصفّة الصّادرةعنها عند الوجود ، و صفة الوجود . فهذا هو المذهب الّذى استقرّجمهور هم عليه ، و هو قول أبيّ على ، و أبي هاشم ، و القاضى عبد الجبّار ، و أبى رشيد ، و ابن متوية .

و منهم من خالف هذا التّفصيل في مواضع : أحدها أنّ أبا يعقوب الشّحّام و أباعبدالله البصرىّ و أبا اسحاق ابن عيّاش زعموا أنّ الجوهريّة هى التحيّز ؛ ثم اختلفوا بعد ذلك ، فزعم الشّحّام و أبوعبدالله : أنّ ذات الجوهر كما أنّهاموصوفة بالجوهريّة فهى موصوفة بالتحيّز؛ ثمّ اختلفا ، فذهب أبو يعقوب الشّحّام إلىأنّ الجوهرحالعدمه حاصلفيالحيّز ، وذهبأبوعبدالله إلى أنّ الشرط في كون المتحيّز حاصلاً في الحيّزهو الوجود ، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتّحيّز ، لكنّه غير حاصل في الحيّز . وزعم ابنعيّاشأن الجوهرحالالعدم كما يمتنعاتّصافه بالتّحيّز يمتنع اتّصافه بالجوهريّة ، فلهذاأثبت الذّوات خالية عنالصّفات . و ثانيها اختلفوا في أنّ المعدوم هلله بكونه معدوماً صفة ؟ فالكلّ أنكروه ، إلاّ أبوعبدالله البصرىّ ،

فانّه قال به . وثالثها اتّفقوا على أنّ الجواهر المعدومة لاتوصف بأنّها أجسام حالة العدم إلاّ أبا الحسين الخيّاط ، فانّه قال به . ورابعها اتّفقوا على أنّ بعد العلم بأنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حيّاً حكيماً مرسلاً للرّسل ، يمكننا الشّكّ في أنّه هل هو موجود اولا ، إلى أن يعرف ذلك بالدّليل ، لأنّهم لمّا جوّزوا اتّصاف المعدوم بالصّفة لم يلزم من اتّصاف ذات الله تعالى بصفة العالميّة و القادريّة كونه موجوداً ، فلابدّ من دلالة منفصلة . و اتفق الباقون من العقلاء على انّ ذلك جهالة ، وإلاّ لزم أن لا نعرف وجود الأجسام المتحرّكة إلاّ بالدليل .

أقول : هذا نقل المذاهب ، وليس فيه موضع بحث . و القائلون بأنّ الماهيّات غير مجعولة لم يقولوا بأنّها غير مبدعة ، بل قالوا : إذا فرضت ما هيّة ، فكونها تلك الماهيّة لا يكون بجعل جاعل ، و هذه ضرورة تلحقها بعد فرضنا تلك الماهيّة ، و قول المعتزلة : «إنّ تأثير الفاعل ليس في جعل الذّوات ذواتاً» ، ليس هكذا ، لأنّهم يجعلون الذّوات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل ؛ و لمّا جعلوا الذّوات متساوية في الذاتيّة احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس ، و إلا فكان الكل نوعاً واحداً .

و الصّفات المشروطة بالحياة هي الاعتقادات و الظّنون والأنظار و القُدَر و الشّهوات و النّفارات و الآلام و الارادات و الكراهات ، و هي مع الحياة عشرة ، و الموت عند أبي علي أيضاً منها . والتحيّز هي الصّفة المختصّة بالجواهر الّتي لأجلها تحتاج إلى حيّز وتقتضيها الجوهريّة ، و هي مشروطة بالوجود . أمّا الكائنيّة المعلّلة بالحصول في الحيّز ، ككون الجوهر متحرّكاً او ساكناً او مجتمعاً اومتفرقاً ، فهي معلّلة بالأكوان الّتي هي الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود ، والاتّصاف بالوجود يكون بالفاعل ؛ وللأعراض ، بدل التحيّز والحصول في الحيّز ، صفة واحدة لأجلها تحتاج إلى محلّ . و أدلّة كلّ قوم منهم والكلام فيها و عليها كثيرة ، لكنّها قليلة الفائدة ، فلنُعرض عنها .

قال :

المسألة الثالثة

« الحال بين المثبتين و النافين »

الذي نقول به أنّه لا واسطة بين الموجود و المعدوم ، خلافاً للقاضي و إمام الحرمين [منّا] و أبي هاشم و أتباعه من المعتزلة؛ فانّهم أثبتوا واسطة سمّوها بالحال، و حدّوها بأنّها صفة لموصوف لا يوصف بالوجود و العدم .

لنا : أنّ البديهة حاكمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه ، فامّا أن يكون له تحقّق بوجه مّا او لا يكون . و الأوّل هو الموجود ، و الثّاني هو المعدوم . و على هذا لاواسطة بين القسمين، إلاّ أن يفسّروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا . فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ، و يصير البحث لفظيّاً .

أقول : القسمة لكلّ ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقّق و إلى ما ليس له تحقّق هو القسمة إلى الثّابت و المنفيّ ، و هم لا يخالفون في ذلك ، ولا يثبتون بين الثّبوت والنّفي واسطة ، لكنّهم يقولون: إنّ الوجود أخصّ من الثبوت ، والموجود كلّ ذات له صفة الوجود ، و المعدوم يقال على كلّ ذات ليس له صفة الوجود ، و الصّفة لا يكون لها ذات ، لا جرم لا تكون موجودة و لا معدومة .

ومن هيهنا ذهبوا إلى القول بالواسطة ، فانّهم يعنون بالذّات و الشّيء كلّ ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال ، و بالصّفة كلّ ما لا يعلم إلاّ بتبعيّة الغير . فكلّ ذات إمّا موجودة او معدومة ، و المعدوم يقال على كلّ ذات ليس له صفة الوجود ، و يجوز أن يكون له غير تلك الصّفة ، كصفات الأجناس، عند من يثبتها للمعدومات.

و الحدُّ الذي أورده يختلّ عندهم بذلك . والحقُّ أنّ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

قال : و احتجّوا بأمرين : **الحجة الاولى** ، قدد للنا على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شكّ في أنّ الموجودات متخالفة بماهيّاتها ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجود الأشياء مغاير لماهيّاتها . ثمّ ذلك الوجود إمّا أن يكون معدوماً اوموجوداً ، او لامعدوماً ولاموجوداً . و الأوّل محال ، لأنّ الموجوديّة مناقضة للمعدوميّة ، و الشّيء لايكون عين نقيضه . والثاني محال ، لأنّ الوجود لوكان موجوداً لكان مساوياً في الموجوديّة للماهيّات الموجودة . ولاشكّ في أنّه مخالف لها بوجه ما ، و مابه الاشتراك غيرما به الامتياز، فالموجوديّة المشتركة بين الوجود و بين الماهيّات الموجودة مغايرة لخصوص ماهيّة الوجود الّتي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ، و يلزم التّسلسل ، و ذلك محال ،فثبت أنّ الوجود لاموجود ولامعدوم .

أقول : هذه حجّة ، عَمِلَهالهم ، من غير أن يرضوا بها، فانّ الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين ، فانّ طرفي النقيض يجب أن يقتسما للاحتمالات ، و عندهم الممتنعُ ليس بموجود ولامعدوم ، والحال ليس بموجود ولامعدوم.فقوله : «الموجوديّةُ مناقضةٌ للمعدوميّة و الشّيء لايكون عين نقيضه» لايوافقُ اصولهم . و الصّواب أن يقال : الموجود والمعدوم لايجتمعان ، لأنّ الذّات الموصوفة بالوجود لاتكون غير موصوف بها ، والوجود لا يكون موجوداً ، لأنّ الصّفة لايكون لها ذاتٌ موصوفة بالوجود .

قال : **الحجة الثانية** ، الماهيّات النّوعيّة مشتركة في الأجناس ، و ذلك يوجب القول بالحال .

أقول اصطلاحهم في الجنس والنّوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فانّهم يسمون الأعمّ نوعاً والأخصّ جنساً، فانّ التنوع في اللغة الاختلافُ ، و التّجانس

والتماثلُ .

قال : بيان الأوّل من وجوه :

احدها : أنّ السّواد و البياض اشتركا في اللونيّة ، وليس الاشتراك فيمجرّد الاسم ، لأنّا لوسمّينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسّواد والبياض اسماً واحداً لكنّا نعلم بالضّرورة أنّ بين السّواد والبياضمنالمجانسة ماليس بين السّواد والحركة ؛ ولذلك فانّالاشتراك اللفظيّ لايكونمطّرداً في اللغات بأسرها . وهذا النّوعُ من الاشتراك معلومٌ لكلّ العقلاء .

و ثانيها أنّ العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفةٌ . ثمّ إنّا نحدّ العلم بحدّواحدينُدرج فيه العلمُ بالقديم والعلمُ بالمحدث والعلم بالجوهروالعلم بالعرض، والمحدود ليس هو اللفظ ، بلالمعنى ؛ فعلمنا أنّ العلميّةوصفٌ مشتركٌ فيه بينهذه الماهيّات المختلفة .

وثالثها أنّا نقولُ : الممكن إمّا جوهر او عرض . فلولا أنّ العرضيّة وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصراً ، كما أنّ قولنا :«الممكن إمّا جوهر وإمّا سواد وإمّا بياض » ليس تقسيماً منحصراً .

بيان الثاني:أنّه إذاثبت أنّهذه الماهيّات مشتركةٌمن بعض الوجوه ومختلفة من وجوه اُخَر ، فالوجهان إمّا أن يكونا موجودين او معدومين ، اولا موجودين ولامعدومين . والأوّل باطل ، وإلاّ لزم قيامُ العرض بالعرض . والثّاني باطل ،لأنّا نعلم بالضّرورة أنّ هذه الامور ليست أعداماً صرفةً . فبقي الثالث ، وهو المطلوب .

والجواب عن الاولى

أنّ الكلام في أنّ الوجود هل هو وصف مشتركٌفيه املا ، قد تقدم ، والآن نساعد عليه و نقول : لم لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً . قوله : « لأنه لوكان موجوداً لكان مساوياًللماهيّة الموجودة في الموجوديّة و مخالفاً لها في خصوصيّاتها و يلزم التسلسل » . قلنا: التّسلسل إنّما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتيّ و اختلفا في

وجه آخر ثبوتى . أمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدمى لايلزم التّسلسل .

بيانه: أنّ الوجود يشارك الماهيّة الموجودة في الموجوديّة ويخالفها بقيد عدمى ، وهو أنّ الوجود وحده وإن كان موجوداً ، لكن ليس معه شيء آخر ، و الماهيّة الموجودة وإن كانت موجودةً ، لكن لها مع مسمّى الموجوديّة أمر آخر ، وهو الماهيّة. وإذاكان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل يكون موجوديّته عين ماهيّته ، وعلى هذا التّقدير ينقطع التّسلسل .

ثم قالت النُفاة : رأينا حاصل أدّلة مثبتى الاحوال على اختلافها راجعاً إلى حرف واحد ، وهو أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموميّاتها ،وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف . ثمّ بيّنوا أنّ ذلك ليس بموجود ولامعدوم ، فأثبتوا الواسطة . قالوا : وهذا يقتضى أن يكون للحال حال آخر ، إلى غير النهاية ؛ لأنّ هذه الأحوال التّى يثبتونها لاشك أنّها متخالفة في خصوصيّاتها و متساوية في عموم كونها حالاً . و ما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم أن يكون للحال حالٌ، إلى غير النّهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأوّل ، و هو الذى علية تعويل الجمهور ، أنّ الحال لايوصف بالتّماثل والاختلاف . والثّانى التزام التّسلسل .

فقالت النُفاة : أمّا الأوّلُ فضعيفٌ جدّاً ؛ لأنّ كلّ امرين يشير العقل إليهما ، فامّا أن يكون المتصّور من أحدهما هوالمتصّور من الآخر اولايكون . و الأوّل هو المثل ، و الثانى هوالمخالف . فعلمنا انّ القول باثبات أمرين لايوصفان بالتّماثل و الاختلاف جهالة . وامّا الثّانى ، و هو التزام التّسلسل ، فباطلٌ ، لأنّا متى جوزّناه انسدّ علينا بابُ إبطال حوادث لا أوّلها وانسدّ بابُ إثبات الصّانع القديم . و كلّ ذلك جهالة .

هذا محصّل كلام الفريقين . و الّذى أقوله أنّ ذلك الالزام غير وارد على القائلين بالحال ، لأنّا متى بيّنا أنّ السّواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجوديّة

ويختلفان في السّواديّة والبياضيّة وعلمنا أنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز لايجوز أن يكونا سلبيّين ، لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين : أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده. أمّا الوجود والسّواديّة فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحاليّة . لكن الحاليّة ليست صفةً ثبوتيّةً ، لأنّه لامعنى للحال إلاّ مالايكون موجوداً ولامعدوماً . وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبيٍّ لم يلزم أن يكون الحاليّة صفةً قائمةً بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حالٌ . فقد ظهر اندفاع هذا الالزام عنهم . مع أنّ الأوّلين والآخرين من مُثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه ، و الحمدلله الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

و **الجواب عن الحجة الثانية** أن تقول : لم لايجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين . قوله : « يلزم منه قيام العرض بالعرض» قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم . و تعويل النّفاة في دفع هذه الحجّة على إلزام أن يكون للحال حالٌ فقد عرفت ضعفه .

أقول: الصّفاتُ المشتركةُ لاتخلو من أن تكون ثبوتيّةً اولاتكون . والثبوتيّة لاتخلوا إمّا أن تكون داخلةً في مفهومات ما يشترك في تلك الصّفات اولاتكون ، والدّاخلة تكون كاللون الذى يشترك فيه السّواد والبياض ، وتكون هى جزءاً من مفهوم السّواديّة والبياضيّة ، والجزء لايكون عرضاً قائماً بالمركّب ، فلايلزم من اتصاف المختلفات بها قيامُ العرض بالعرض ؛ و غير الدّاخلة تكون كالعرض الّذى يوصف به السّواد والحركة . والعرض هو عارضٌ لهما غير داخل في مفهومهما ، و عروضُ الشيء للشيء لايكون قيام عرضٍ بعرضٍ ، ولايلزم من كون صفةٍ مشتركةٍ عارضةً لمختلفين قيامُها بهما إلاّ بدليل منفصل . وأمّا الصّفاتُ السّلبيّةُ فهى غير ثابتة ، ولايلزم من الاتّصاف بها قيامُ عرضٍ بعرضٍ ،

وأمّا تزييفُ قول المثبتين «أنّ الحال لايوصف بالتّماثل والاختلاف» فليس بواردٍ عليهم ، لأنّهم يقولون : المثلان ذاتان يفهم منهما معنىً واحدٌ ، والمختلفان

ذاتان لايفهم منهما معنى واحد . والحال ليس بذات و لاذات ذات ، فلايوصف بالتماثل و الاختلاف .

بيانه أن الذات هي ما تدرك بالانفراد ، والحال لاتدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر ، إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر ، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد ، حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر . اوليس وأنتم قلتم : كل أمرين يشير العقل اليهما ، فامّا أن يكون المتصور منهما واحداً او لا يكون ، و الحال ليس بامر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه .

وأمّا دفع صاحب الكتاب الالزام عن مثبتى الأحوال ، بان الحال صفة سلبية لايقتضى اشتراكاً في أمر ثبوتى بين الأحوال ،فليس بدافع عنهم ، لأنهم لايقولون بان الحال سلب محض ، بل يقولون إنها وصف ليس بموجود ولامعدوم. والمستحيل عندهم ليس بموجود ولامعدوم ، مع أنه ليس بحال . فاذن ، الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور يسمونها حالاً ، وتشترك الأحوال فيه؛ ولكونها غير مدركة بانفرادها لايحكمون عليها بالتماثل والاختلاف. وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتض لذلك الثناء على نفسه .

قال : وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر ، وهو أنهم قالوا : الأجناس و الفصول التي بها تتقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لافي الاعيان فقيل لهم : الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتي الحال ، و إلا فهو جهل ، ولاعبرة به .

أقول : الأجناس والفصول ليست بتصديقات ، انما هي تصورات مفردة. ولايجب فيما لايشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً و إلا فكان جهلاً [مركباً،] وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ؛ و في التصور المفرد لايعتبر المطابقة ولاخلافها ، بلى يعتبر فيماله أجناس وفصول أن يكون فيها حيثيات

يمكن للمعقول تعقّل الأجناس و الفصول منها ، و لذلك يسلبان عن واجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيّتان . وليس معنى الاشتراك إلاّ أنّ المعقول من أحد المشتركين هوالمعقول من الآخر فيمااشتركا فيه ، لاأن يكون شيء واحد في الخارج موجوداًفي شيئين معاً ،اونصف منهفي كلّ واحدمنهمااوخارجاً عنهماوهما متصفان به.

قال : التفريع على القول بالحال

قالوا : ثبوت الحاليّة للشيء إمّا أنّ يكون معلّلاً بموجودقائم بذلك الشيء كالعالميّة المللة بالعلم ، اولايكون كذلك ، كسواديّة السّواد . والأوّل هوالحال المعللّ ، والثّانى هوالحال الغير المعللّ ؛ واتفقوا على أنّ الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الأحوال . أمّا الوجود ، فزعم مثبتوا الحال منا أنّه نفس الذّات ، وزعمت المعتزلةأنّه صفة ، والقول باثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا .

والّذىأختاره تفريعاًعلى القول بالحالأنّذلكباطل ، لأنّ الذّوات لوكانت مشتركةّ ــ سواء قلنا : الوجود هوالذات علىمايقوله أصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة ــ لصحّ على كلّواحد منهما مايصحّعلى الآخر ،ضرورة استواء المتماثلات في كلّ اللوازم ،.فكان يلزم صحّة انقلابالقديم محدثاً والجوهرعرضاً ، وبالعكس .

أقول: الّذى اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب و هو أنّ الذوات لوكانت مشتركةّلزمصحّة انقلابالقديممحدثاًوالجوهرعرضاً ، يوجب أنيكونالحيوانيّة المشتركة بين الانسان والفرس تستلزم صحّة انقلاب الانسان فرساً ، و بالعكس .
و جوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره و أورده عليهم .

قال : و لأنّ اختصاص الذات المعيّنة بالصّفة المعيّنة إن كان لا لأمر فقد ترجّح أحدُ طرفى الممكن على الآخر لا لمرجّح وهومحال ؛ و إن كان لأمرفذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة المرجحيّة ، و إن لم يكن ذاتاً كان صفةً لذات ، فيعود البحث في اختصاص تلك الّذات بها . أمّا إذا جعلنا الخصوصيّة ذاتاً و ما به الاشتراك صفةً اندفع الاشكال ، لأنّ الاشياء

المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . وأمّا الأشياء المتساوية فلايجوز اختلافها في اللوازم .

أقول : لهم أن يقولوا: يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك، بل في الأشخاص الّتي تحت نوع واحد ؛ فانّك إن جعلت الفصول و المشخصات ذواتاً و الحيوان و الانسان لوازم ، لما كانت الحيوانيّة والانسانيّة جزءاً للماهيّة و لانفسها، فانّ اللوازم إنّما تلزم بعد تقوّم الملزومات. وأيضاً مذهب كثير من المتكلّمين أنّ المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح . فاذن يجوز أن يكون الله تعالى خصّص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح .

هذا على قول من يقول : إنّ الصّفات لا توجد إلاّ مع الوجود .

وأيضاً بم عرفتم أنّه لامرجّح هناك ؟ غاية ما في الباب أنّك تقول : لا دليلَ على ذلك ، و لا يجب من عدم معرفته عدمه . و أصحابُ هذه المذاهب لمّا فسّروا الذّات بما يصحّ أن يُعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأنّ الذّوات مشتركة . و الحقُّ أنّ صحّة أن يعلم ويخبر عنه من لوازم الذّات او عوارضه لا نفسُها .

قال :

تقسيم الموجودات

« الواجب و الممكن »

الموجود إمّاأن يكونواجب الثّبوت لذاته، و هو الله تعالى ؛ و إمّا أن يكون ممكن الثبوت لذاته ، و هو كلّ ماعداه .

قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات في أصل الوجود و يخالفها في الوجوب ، وما بهالاشتراك غيرما به الامتياز ، فالوجود غيرالوجوب ؛ ولأنّاندرك التّفرقة بينقولنا «الموجود واجب» وبين قولنا «الموجود موجود» ، ولو كان الوجود هوالوجوب لمابقيالفرق . وإذا ثبت أنّ الوجوب غيرالوجود فنقول: إمّا أن لايكون بينهماملازمةٌ اويكون . والاوّل محال ، وإلاّ اصحّ انفكاككلّ واحد منهماعنالآخر، فيمكنانفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، و كلّ ما كان كذلك استحال أن يكون واجباًلذاته . ويمكنأيضاًانفكاك الوجوب عنالوجود ؛ وذلك محال ، لأنّ الوجوب نعت الوجود ، و يستحيلحصولالنّعت دون المنعوت . و أمّا الثّانى ، و هو أنيكون بينهما ملازمة ، فمن المحال أن يكون كلٌّواحد منهما مفتقراً إلى الآخرلاستحالة الدّور . و محال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب ، و إلاّ فكلٌّموجود واجب، هذا خلف .

أقول : لو كان الوجود المشترك يدلُّ على الموجودات بالتّواطؤ ، للزم من كونه مستلزماً للوجوبفيموضع كونُ كلّوجود مستلزماًله . وليس الأمر كذلك، فانّه يدلّ عليها بالتّشكيك . و المعانى المشتركة على سبيل التّشكيك لا يقتضى

استلزام بعضها الشيء استلزاماً غير ذلك البعض لذلك الشيء . مثلاً نور الشمس يستلزم زوال العشي ، و سائر الأنوار لا يقتضيه ، لكون النور مشتركاً بين نورها و بين سائر الأنوار بالتشكيك .

قال: و لأنه يلزم كون الوجوب معلولاً ، و كل معلول ممكن لذاته . و كل ممكن لذاته واجب بعلته . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية ، و هو محال .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً . و الحق أن الوجوب و الامكان و الامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجي ، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للامور التي يسند إليها او معلولاً لها . كما أن تصور زيد ، و إن كان معلولاً لمن يتصوره ، لا يكون علة لزيد و لا معلولاً . و كون الشيء واجباً في الخارج ، هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب .

قال : و محال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود ، لأن الوجوب نعت الوجود و كيفيته ، فيكون مفتقراً إليه . فلو كان الوجود مفتقراً إليه لزم الدور ، و هو محال . ومحال أن يكونا معلولي علة ، لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما ، او صفة لهما ، او لا موصوفة ولا صفة . و الأول محال . و إلا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما . لكن [كون ماليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال ، لأن] ماليس بموجود فهو معدوم فالمعدوم علة الوجود والوجوب ، هذا خلف ؛ ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً ، وهو محال ، على ما تقدم . والثاني محال و إلا عاد الاشكال في كيفية ذلك اللزوم . و الثالث محال ، لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة .

أقول : هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود و الوجوب موجودين

في الخارج متباينين ، و ذلك محال .

قال :لايقال : الوجوب سلبي . لأنّا نقول : إنّه يتأكّد الوجود به ، والشيء لا يتاكّد بنقيضه ؛ و لانّه نقيض اللا وجوب الّذى هوعدمي ، لكونه محمولاً على العدم ، فيكون وجودياً. سلّمنا كونه سلبيّاً، لكن يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب ، لامتناع كون العدم مقتضياً للثبوت ، ولا بالعكس ، و إلاّ كان كلّ موجود واجباً .

< **قلنا** > : والجواب أنّه بناء على كون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن، و هو باطل ، على ماتقدّم .

أقول : إذا كان الوجوب سلبياً لايلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود ، فأنّ السّلبي هو سلب شيء عن شيء . وسلب شيء عن الوجود لايكون حمل العدم عليه . و أيضاً إن كان الوجوب و اللا وجوب نقيضين ، يعني يقتسمان جميع الاحتمالات ، و الوجود والعدم كذلك ، و كان العدم محمولاً على اللاوجوب ، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلّياً ، لانّه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً أيضاً ، فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور ، والممتنع عدمي . فلا يجب أن يكون كلّ ماهو ممكن بالامكان العامّ وجوديّاً ، بل بعضه وجودى وبعضه عدمي . وهذا ممّا يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة . وفيه غلط فاحش ، على ماتبين . وعلى أنّه ليس هيهنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في اكثر كتبه .

وقوله : « على تقدير كون الوجوب سلبياً يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب ، لامتناع كون العدم متقضياً للثبوت » جعل السّلبي عدماً ، و كثير من الامور السّلبيّة يقتضي أمراً وجوديّاً ، كما سيجيء بيانه . و حكمه ، بأنّ هذه الاعتراضات مبنيّ على كون الوجود مشتركاً ، حكم غير صحيح .

قال :

خواص الواجب لذاته و هی عشرة

مسألة

< الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته و لغيره معاً >

الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً ، لأنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير ، و ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير ، والجمع بينهما محال .

مسألة

< الواجب لذاته لا يتركب عن غيره >

الواجب لذاته لا يتركّب عن غيره ، لأنّ كلّ مركّبٍ محتاج إلى جزئه ، و جزؤه غيره . فكلٌّ مركّبٍ محتاج إلى غيره ، و كلّ محتاج الى الغير ممكنٌ لذاته ، و لا شيء من الممكن لذاته بواجبٍ لذاته .

مسألة

< الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره >

الواجبُ لذاته لا يتركبُ عنه غيرُه ، و إلاّ لكان بينه و بين الجزء الآخر من المركّب علاقةٌ ، و الواجبُ لذاته لا علاقة له بالغير .

أقول : لا أدرى أىَّ شيء يعنى بهذه العلاقة ، فانّ الواجب له علاقةُ العليّة و المبدئيّة بالغير ؛ وإن أراد بالتركيبِ الانضمامَ إلى الغير في مثل قولنا « الموجودات بأسرها . والواجب المطلق الشامل للواجب بالذّات و بالغير » فهو جائز ، و إن أراد أن يكون بينه و بين غيره فعل و انفعال ، كما في الممتزجات ، فمحال عليه ، لأنّه لا ينفعل عن غيره .

قال: **مسألة**

< الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته >

الواجبُ لذاته لا يكونُ وجودُه زائداً على ماهيّته ؛ لأنّ ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهيّة لم يكن صفة لها ، و إن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته و مفتقراً إلى مؤثّر . و ذلك المؤثّرُ إن كان غير تلك الماهيّة كان الواجبُ لذاته واجباً لغيره ؛ و إن كان تلك الماهيّة ، فهي حال إيجابها ذلك الوجود إمّا أن تكون موجودةً او لاتكون . و الأوّل محالٌ ، لأنّها إن كانت موجودة بهذاالوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه ، و إن كانت غيره كانت الماهيّة موجودةً مرّتين . ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأوّل ، فيلزم التّسلسل . وإنلم تكنموجودةً فهو محال ، لأنّا لوجوّزنا كونَ المعدوم مؤثراً في الموجود لم يمكننا الاستدلالُ بفاعليّة الله تعالى على وجوده ، و لأنّ تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة .

الاعتراض عليه : لم لا يجوز أن يكون المؤثّر فيه هو الماهيّة لا بشرط الوجود ؟ ثمّ لايلزمُ من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخولُ العدم فيها ، لأنّ الماهيّة من حيث هيهى لاموجودة ولا معدومة ؛ و هذا كما قالوا في الممكن ،فانّ ماهيّته قابلةٌ للوجود لابشرطِ وجود آخر ، و إلاّ وقع التسلسل ، و لم يلزمأيضاً أن يكون القابل للوجود معدوماً ، و إلاّ لزم كونُ الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً. ثمّ الذى يدلّ على أنّ واجب الوجود وجوده زائد علىماهيّته أنّ وجوده معلوم و ماهيّته غير معلومةٍ ، و المعلوم غير ماليس بمعلوم .

اقول : هذا الاعتراضُ هو مذهبه الّذي يدّعيه في سائر كتبه . و لا شكّ أنّ الماهيّة، من حيث هيهى لاموجودة و لا معدومة . وإنّما يمكن أن يكون منحيث هى هى علةً لصفةٍ معقولةٍ لها ، كما أنّ ماهيّة الاثنين علّةٌ لزوجيّتها . أمّا كونها من حيث هى هى علّةً لوجود ، او لموجود ، فمحال ، لأنّ بديهة العقل حاكمةٌ

بوجوب كون ماهو علّة لوجود موجوداً . وليس كذلك في قبول الوجود ، فان قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً ، وإلاّ فيحصل له ماهو حاصل له .

و أمّا الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيّته بأنّ وجوده معلوم و ماهيّته غير معلومة فغير صحيح ، لأنّ وجوده المعلوم هو المشترك بينه و بين غيره ، وهو أمرٌ معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك . والّذى هو غير معلوم هو وجوده الخارجيّ الخاصّ به القائم بذاته الّذى لايمكن أن يحمل على غيره . والدّليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيّته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فانّ كلّ كثرة محتاجة إلى مبادى، فمبدأ المبادى لايكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً .

قال: مسألة

< الواجب لذاته لايجوز أن يكون وجوبه زائدا عليه >

الواجب لذاته لايجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه . إذ لو [كان زائداً، فان] كان الوجوب مستتبعاً للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال ؛ وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره ، فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات ، فيكون الواجب بالذات أولى بكونه ممكناً . وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب إنّما يكون لوجوب مؤثّره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية، ولزم التسلسل ، وهو محال . فعورض بأنّ الوجوب والامتناع كيفياتٌ لانتساب الموضوعات إلى المحمولات ، فهي لامحالة مغايرة للموضوعات و المحمولات و تابعة لهما.

أقول : جميع ما قاله في الاستدلال و المعارضة مبنيٌّ على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب ، وقدمرّ بيان ماهو الحقّ فيه . واعتبر ما أورده في المعارضة بأنّ وجوب القضايا لايكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها ، بل يكون كيفيّةً عقليّةً لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفيّة العقليّة لاتكون مستتبعة للامور الخارجيّة ، بل تكون تابعةً لها . ولايلزم من كونها في ذاتها ممكنةً

كون مايتعلّق به من الامور الخاجيّة ممكناً . و في عبارة صاحب الكتاب سهو ، فانّ الواجب أن يقول : « كيفيّتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات » .

قال: **مسألة**

< الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين >

الوجوب بالذات لايكون مشتركاً بين اثنين ، وإلاّ لكان هو مغايراً لما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر ، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً عمّا به الاشتراك وما به الامتياز . فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علّة منفصلة، هذا خلف ؛ وإن كان بينهما ملازمة ، فان استلزمت الهويّة الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف . و إن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهويّة ، فكلّ واجب هو هو ، فما ليس هو لم يكن واجباً .

فقيل عليه : هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتيّاً ، وهو باطل ، و إلاّ لكان إمّا داخلاً في الماهيّة اوخارجاً ،و كلاهما باطلان ، على ما تقدّم ؛ ولأنّه لوكان ثبوتيّاً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيّات ومخالفاً لها في الخصوصية ، فوجوده غير ماهيّته . فاتصاف ماهيّته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر، إلى غير النهاية ؛ وإن لم يكن واجباً كان ممكناً ، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً لذاته ، هذا خلف. وأيضاً فهو بناء على كون التعيّن وصفاً ثبوتيّاً زائداً ، وهو باطل، على ماسيأتى إن شاء الله تعالى .

وأيضاً فهو معارض بما أنّ واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجوديّة و مخالف له في الوجوب ، فوجوبه و وجوده متغايران . و يعود التقسيم المذكور في اوّل الباب . وقد عرفت هناك أنّه لاجواب إلاّ قولنا : «الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظيّ فقط » . وإذا كان كذلك فلم لايجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظيّ فقط .

أقول : إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك ، لأنّه قد تبين أنّ كلّ مركب ممكن . ثمّ قوله بعد ذلك : « فان استلزمت الهويّة الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف » ، فيه نظر، لأنّ الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير ، لا الوجوب . أمّا إن كانت هويّته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويّته ، لم يلزم منه كون الهويّة معلولاً للغير ، بل يلزم منه كون الهويّة غير واجبة بانفرادها ، إنّما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها . ولو قال في الأوّل: « الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير » حصل مقصوده .

والاعتراض عليه ، بكون الوجوب غير ثبوتيّ ، باطل على مذهبه ، فانّه نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم . فالوجوب يكون محمولاً عليه . قوله: « وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً . فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً » إعادة لما مضى، وقد مرّ الكلام عليه . والمعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود ، فقد بيّنا أنّ اشتراكهما في الوجود ليس بالتّواطؤ .

والمهرب الّذي هرب إليه أخيراً : « أنّ الوجوب بالذات مقولٌ على الواجبين بالاشتراك اللفظيّ » لا يُنجيه من هذه الحيرة ، فانّه من غاية التحيّر لا يدري إلى أيّ شيء يتأدّى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يُخلّصه من حيرته . وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : « الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على شيئين ، لأنّه إمّا أن يكون ذاتيّاً لهما اوعرضيّاً لهما او ذاتيّاً لأحدهما عرضيّاً للآخر . فان كان ذاتيّاً لهما فالخصوصيّة الّتي بها يمتاز كلٌّ واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلاً في المعنى المشترك ، وإلاّ فلا امتياز ، فهو خارجٌ منضافٌ إلى المعنى المشترك . فان كان في كلّ واحد منهما كان كلٌّ واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ، وإن كان في أحدهما فهو ممكنٌ ، وإن كان عرضيّاً لهما او لأحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجباً .

لا يقال : الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط . لأنّا بيّنا أنّ المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه . فان قيل : المخصّص سلبيٌّ وكلٌّ واحد منهما مختصٌّ بأنّه ليس الآخر . قلنا : سلب الغير لا يتحصل إلاّ بعد حصول الغير، وحينئذٍ يكون كون كلّ واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكناً ، وفيه كفايةٌ في هذا المطلوب .

قال : **مسألة**

< وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره >
< بالاشتراك اللفظي >

وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظيّ ، وإلاّ فالوجوب بالذات مركّب فيكون ممكناً . ولأنّ القدر المشترك إن كان غنيّاً عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير ، هذا خلفٌ ؛ وإن كان مفتقراً لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالذات غنيّاً عن الغير . فعُورِضَ بأنّ مسمّى الوجوب يمكن تقسيمُه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة . ولقائلٍ أن يستدلّ ، على أنّ الوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً ، بأنّه لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون مقولاً على الواجب لذاته والواجب بالغير ، بالاشتراك المعنوى او بالاشتراك اللفظي ، وهما باطلان على ما تقدّم ؛ فالوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كونُ الوجوب بالذّات مركّباً ، لأنّ تعقّل الوجوب لايفتقر إلى تعقّل غير الذات . أمّا الوجوب بالغير فيفتقر تعقّله إلى انضياف تعقّل الغير إلى تعقّل الوجوب. ثمّ لو كان الوجوب الّذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصوَّر إلى الوجود الخارجيّ مركّباً لا يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزمُ من كونه محتاجاً

إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره. وأيضاً: الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركّبه تركّبٌ في الممتنع لذاته الذي يكون منفيّاً محضاً. وقوله في الوجه الثاني: «القدر المشترك إن كان غنيّاً عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير، هذا خلفٌ»، فيه نظرٌ لأنّه لا يلزم منه الخلف، فانّ من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركّب، بل إنّما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركّب. والمعارضة التي أوردها حجّةٌ على الاشتراك المعنويّ في الوجوب. واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتيّ باطلٌ، لما مرّ.

قال: مسألة

< الواجب لذاته واجب من جميع جهاته >

الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته، إذ لو فرضنا اتّصافه بأمر ثبوتيٍّ او سلبيٍّ لا يكفي في تحقّقه ذاته، لتوقّف حصولُ ذلك الأمر له او انتفاؤه عنه على حضور أمر خارجيّ او عدمه. فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول او الانتفاؤه، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير. فالواجب لذاته موقوفٌ على الغير، فيكون ممكناً لذاته، هذا خلف. وهذه الحجّة لا تتمشّى إلاّ بنفي كون الاضافات اموراً وجوديّة في الأعيان.

أقول: هذه المسألةُ هي المعركةُ بين المتكلمين والفلاسفة، لأنّه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً. والمتكلمون لا يسلّمون هذا. وقوله: «إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجيّ فذاته موقوفة على الغير»، ليس بصحيح، لأنّ توقّف أمر يتعلّق بالواجب و غير الواجب لا يوجب توقّف الواجب على غير الواجب، بل لا يوجب إلاّ توقّف ذلك الامر على غير الواجب، والاضافات والسلبيات من الصفات كلّها كذلك، وهم يقولون باتصافه بهما. فاذن ليس مرادهم من قولهم «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا، بل المراد أنّه

واجبٌ من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقف على الغير ، ككونه مصدراً ومبدءاً، لا ككون الغير صادراً عنه او متأخراً منه ، فانّ بين الاعتبارين فرقاً .

قال : مسألة

< الواجب لذاته لا يصح عليه العدم >

الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم ، إذ لو صحّ لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكنٌ بالذات .

أقول : الصواب فيه أن يقال : «لا يصحّ عليه العدم ، لأنّ وجوده واجب لذاته». وما ذكره ليس بصواب ، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنعٌ لذاته لا لغيره ؛ وتعليلُه بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه تعليلُ ماثبت للشّيء لذاته بعلّة غير ذاته .

قال : مسألة

< الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته >

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته . فيكون الوجوب الذاتي حصّةً لتلك الهويّة فقط ، وسائر النعوت واجبةٌ لوجوب تلك الهويّة ، ويكون الوحدة حصّةً لتلك الهوية من حيث هي هي، وإن كانت إذا اُخذت مع الوحدة لم يبق واحدة.

أقول : هذا ممتنعٌ عند الحكماء ، لأنّهم يقولون : « الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدراً لأكثر من واحد » . وقولُه : « وسائر النعوت واجبةٌ لوجوب تلك الهويّة » معناه أنّ صفاته المتكثرة ممكنةٌ لذواتها ، والواحد لا يكون إلاّ الذات ، مع أنّها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدةً ، ومع الصّفات تكون كثيرةً . وهذا ليس ممّا ذهب إليه الحكماء ولا المتكلّمون إلاّ الأشاعرة ، كما سيجيء شرحه. وقوله : « الوحدةُ حصّةٌ لتلك الهويّة ، وإذا أُخذت مع الوحدة لم يبق واحدة » يجرى مجرى قول من يقول : إذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين، فانّ الوحدة هي تعقّل العقل لعدم انقسام تلك الهويّة .

خواص الممكن لذاته < وهى سته >

قال: **مسألة**

< الممكن هو الذى لا يلزم من فرض وجوده او عدمه محال >

الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ، من حيث هو هو ، محالٌ .

فان قيل : القول بالامكان ممتنعٌ من وجوه < ثلاثة > :

أحدها أنّ وجود السواد مثلاً إمّا أن يكون عين كونه سواداً او غيره . فان كان الأوّل كان قولك : «السواد يصحّ أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً» جارياً مجرى قولنا « الموجود يصحّ أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً » . لكن قولنا «الموجود يصحّ أن يكون موجوداً» باطلٌ ، لأنّ الموجود الذى جعلناه موضوعاً والّذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالامكان ، وهو محالٌ ؛ وإن كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرّتين . وأمّا قولنا « الموجود يصحّ أن يكون معدوماً » فباطلٌ أيضاً ، لأنّه متى حكم على أمر بأنّه يصحّ اتصافه بأمر آخر ، فذلك يستدعى إمكان تقرّر الموصوف مع الوصف ، والموجوديّة لا يعقل تقرّرها مع المعدوميّة ، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحّة العدم نفس الموجود .

وأمّا إن كان الحقّ هو الثاني كان قولنا : «السواد يمكن أن يكون موجوداً» يرجع حاصله إلى أنّ المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بوصف الوجود ، وذلك محال.

على ماتقدّم ؛ ولأنّه إذاكان الوجود غيرالماهيّة فالموصوف بالامكان إمّا الوجود ، و إمّا الماهيّة ، و إمّا موصوفيّة الماهيّة بالوجود . و أيُّ واحد من هذه الثلاثة فرض الامكان وصفاً له فذلك الموصوف بالامكان إمّا أن يكون مفرداً او مركّباً : فان كان مفرداً كان الحكم عليه بالامكان يرجعُ إلى أنّ تلك الماهيّة المفردة يمكن أن تكون تلك الماهيّة ويمكن أن لا تكون،فيعود إلى التقسيم الأوّل الذى أبطلناه ؛ وإن كان مركّباً عاد الكلام في أنّ الامكان صفةٌ لكلّ واحد من أجزائه او لبعض أجزائه .

أقول : هذا الاشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق . وذلك لأنّ القائل بكون الوجود عين الماهيّة يريد بقوله « السواد يصحُّ أن يكون موجوداً ويصحُّ أن يكون معدوماً » أنّ من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه سواداً ، ويصحُّ أنّ السواد ينعدم مطلقاً . وأمّا عند من يقول بتغاير السواد والوجود ، فليس يرجع حاصله إلى أنّ المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود، وهو معدوم ؛ فانّ صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأنّ الماهيّة وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً .

و قوله : « المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود » معناه أنّ الماهيّة الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدوميّة ويحدث بعدها لها صفة الوجود . وأنّ « السواد يمكن أن يوجد » معناه أنّ الماهيّة التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف إليها صفةُ الوجود . وباقي الكلام خبطٌ ظاهرٌ .

قال : **و ثانيها** أنّ المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يكون موجوداً او معدوماً . فان كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم ، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم . وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود ، فلا يحصل إمكان الوجود والعدم . وإذا استحال الخلوُّ

عن الوجود والعدم وكان كلٌ واحد منهما منافياً للامكان كان القول بالامكان محالاً .

ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر ، وهو أنّ الممكن إمّا أن يكون قدحضر معه سبب وجوده اولم يحضر . وبالتقدير الأوّل يجب وبالتقدير الثاني يمتنع، فيكون القولُ بالامكان ممتنعاً .

أقول : القسمة في قوله : « المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يكون موجوداً او معدوماً » ليست بحاصرة ، لأنّ المفهوم منه أنّ المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يكون مع الوجود او مع العدم ؛ و يُعوِزه قسمٌ آخر ، وهو أن لا يكون مع أحدهما . وأمّا قوله « فان كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم » ، يقال له : هذا مسلّم، أمّا في غير تلك الحال فلم لا يقبل العدم . وأيضاً إن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود، أمّا في غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود. وليس حال الماهيّة إمّا حال الوجود او حال العدم ، لأنّ هذين الحالين عند اعتبار الماهيّة مع الغير . وأمّا عند اعتبارها لامع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لابعينه . وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول . وفي التقرير الثاني الّذي قال فيه « إنّ الممكن إمّا أن يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر » أيضاً فيه خللٌ ، لأنّ « لم يحضر » يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده او لم يحضر لا سبب وجوده ولالم يحضر سبب وجوده الّذي هو سبب عدمه . فظهر أنّ الخلل في هذا الكلام كان بسبب أنّ القسمة لم تكن مستوفاةً .

قال : و ثالثها و هو أنّ الشّيء لو كان ممكناً لكان إمكانُه إمّا أن يكون وصفاً عدميّاً او وجوديّاً . و الأوّل باطل ، لأنّه نقيضُ اللا إمكان الّذى يصحّ حمله على المعدوم ، و المحمول على المعدوم معدوم فيكون اللا إمكان عدميّاً فيكون الامكان وجوديّاً ، ضرورة كونِ أحد النّقيضين وجوديّاً . و الثانى باطل ، لأنّه لو كان ثبوتيّاً لزم المحال من وجهين :

أحدهما أنّه إذا كان ثبوتيّاً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت ، و مخالفاً لها في خصوصيّة ماهيّته المسمّاة بالامكان ، فيكون ثبوته زائداً على ماهيّته

فاتّصاف ماهيّته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الامكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن. فالموصوف بالوجود موجود، فالممكن موجود، و وجوده شرط لقيام ذلك الامكان به . و ما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلفٌ. و أمّا إن كان اتصافُ ماهيّته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان إمكانٌ آخرُ، و لزم أن يكون إمكان الامكان زائداً عليه، و لزم التسلسل .

أقول: أمّا قوله في إبطال كون الامكان عدمياً فممّا تبيّن حاله. وقوله في الوجه الأوّل من إبطال كونه ثبوتيّاً: «إنّه لو كان ممكناً لكان اتّصاف ماهيّته بوجوده على سبيل الامكان و كان للامكان إمكان آخر ولزم التّسلسل» ليس بحقٍّ، لأنّ الامكانَ أمر عقليٌّ، فمهما اعتبر العقلُ للامكان ماهيّةً و وجوداً حصل فيه إمكانُ إمكان و انقطع عند انقطاع اعتباره .

وهيهنا نكتة ينبغي أن تحقّق، وهو أنّ كونَ الشّيء معقولاً ينظر فيه العقلُ و يعتبر وجودَه و لاوجودَه غيرُ كونه آلةً للعاقل لاينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقّله، بل إنّما ينظر به . مثلاً، العاقل يعقل السّماء بصورة في عقله و يكون معقوله السماء . ولا ينظر حينئذ في الصورة الّتي بها يعقل السماء . ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصّورة هو السّماء و هو جوهر؛ ثمّ إذا نظر في تلك الصّورة، اى يجعلها معقولاً منظور إليها، لا آلةً في النظر إلى غيرها، وجدها عرضاً موجوداً في محلٍّ هو عقله ممكنَ الوجود . و هكذا «الامكانُ» هو كآلةٍ للعاقل بها يعرفُ حالَ الممكن في أنّ وجوده كيف يعرضُ لماهيّته، ولا ينظر في كون الامكان موجوداً او غير موجود، او جوهراً او عرضاً، او واجباً او ممكنا . ثمّ إن نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريّته او عرضيّته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل و ممكناً في ذاته، و وجودُه غير ماهيّته .

و إذا تقرّر هذا فالامكان من حيث هو إمكانٌ لا يوصفُ بكونه موجوداً او غير موجود ، و ممكناً او غير ممكن . و إذا وُصِفَ بشيء منذلك لايكون حينئذ امكاناً ، بل يكون له امكانآخَرُ . فليُحقّق هذا ، حتّى ينكشفَ جملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان و على أمثاله ، و تزولَ الحيرةُ التى عرضت له و تعرضُ لمن تتبّع مقالتَه .

قال : و ثانيهما أنّ المحدَثَ قبل وجوده ممكن الوجود لذاته ، فلو كان الامكانُ صفةً موجودةً لكانالشيء حالَعدمه موصوفاً بصفة موجودة ، وذلك محال.

أقول : قد مرّ أنّ الامكانَ صفة للمتصوَّر المسنَد إلى الوجود الخارجى ، والشّيء حالَ عدمه يكون متصوّراً فيكون موصوفاً بالامكان .

قال : لا يقال : الجوابُ عن الاشكال الأوّل أنّ ذلك إنّما يتوجّه على من يقول : « الشيءُ حالَ وجوده ممكنُ الوجود او حالَ عدمه ممكنُ العدم » . فأمّا من يقول : « الشيء حالَ وجوده يمكنُ أنيصير معدوماً فيالزمان الثانى » لا يلزمه هذا الاشكالُ . و عن الثانى أنّه لايلزم من صدق قولنا : « الماهيّة بشرط كونها موجودةً غيرُقابلة للعدم » صدق قولنا : « الماهيّة التى هيأحد أجزاء ذلكالمجموع غير قابلة للعدم » . و عن الثالث أنّ الامكانَ وصف ثابت في الذهن لا تحقّق له في الخارج . و على هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتَ .

لانا نجيب : عن < السؤال > الأوّل من وجهين : أحدهما أن نقول : القول بالامكان الاستقبالىّ محال ، لأنّا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنّه يمكن أن يُعدَمَ في الاستقبال ، [فامّا أن يقال : إمكان العدم الاستقبالىّ حاصل في الحال ، او يقال : إمكان العدم الاستقبالىّ لا يحصل إلاّ في الاستقبال] . و الأوّل محال ، لأنّ العدمَ في الاستقبال من حيث إنّه فيالاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، و حصول الاستقبال محال فيالحال ، فحصول العدم الاستقبالى من حيث أنّه عدم استقبالىّ موقوف علىحصول شرط محال ، و الموقوف علىالمحال

محال ، فالعدم الاستقبالیُّ ممتنع الحصول في الحال . و إذا استحال ذلك ، بل لا يمكن حصوله إلاّ في الاستقبال ، كان إمكان حصوله حاصلاً في الاستقبال ، لا في الحال . فان قلتَ : إنّه و إن كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنّه غير ممتنع في الأستقبال ، و نحن إنّما أثبتنا هذا الامكان بالنسبة إلى الاستقبال . قلت : الامكان نسبة ، و النسبة لا توجَدُ إلاّ بعد وجود المنتسبين . فاذااستحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقّق هذه النسبة . و أمّا الثانى ، و هو أن يقال : إمكان العدم الاستقبالى لا يحصل إلاّ عند حضور الاستقبال ، فهو محال أيضا ، إذ كان ذلك حكماً بالامكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر ، لأنّ الاستقبال عند حضوره يصيرحالاً . وحينئذٍ يعود أوّل الاشكال .الثانى < من الوجهين هو أنّا > و إن سلّمنا الامكان الاستقبالى ، لكنّ الاشكال المذكور لا يندفع ، لأنّ قولنا : « إنّه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال » يقتضى إمكان صيرورة هويّته محكوماً عليها بالعدم ، فلو كانت هويّته عين الوجود لكان ذلك حكماً باتّصاف الوجود بالعدم ، فيعود الاشكال المذكور .

أقول : تصوّر الاستقبال فيالحال معقول . والماهيّة ــ لامن حيث هيموجودة او غير موجودةٍ مسندةً إلى الوجود الخارجىّ في الاستقبال او الى عدمه ــ ليست بمتعذّرةِ التعقّل . و الامكان الاستقبالیُّ هو الذى يلحق ذلك المتصوَّر عند ذلك الاسناد . و النظر في أنّ إمكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظراً في الامكان من حيث كونه إمكاناً ، بل فيه من حيث أنّه صورة فيالعقل ، وهو حاصل في وقت التعقّل من حيث هى صورة عقليّة و متعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ، ولا يلزم منه محال . و أمّا أنّ الامكان نسبة إضافيّة لا تتحقّق إلاّ عند تحقّق المنتسبين فقد ظهر أن منتسبَيه حاصل في التصوّر متعلّق بالاستقبال .

و أمّا قوله في الوجه الثانى لابطال الامكان الاستقبالى : « إنّ إمكانَ العدم الاستقبالى لا يحصل إلاّ عند حضور الاستقبال » فباطل ، لأنّه لايتوقّف علىحصول

الاستقبال ، بل يتوقّف على تصوّر الاستقبال ، و باقي كلامه معلوم الفساد ، بما مر

قال : و عن السؤال الثاني : أن شرط كون الشيء قابلاً للشيء كون القابل خالياً عمّا ينافي المقبول . فاذاكان وجود الماهيّة وعدمها ينافيان الامكان، والماهيّة لاتخلو عنهما ، فالماهيّة يمتنع خلوّها عمّاينافي الامكان ، فيمتنع اتّصافهابالامكان

أقول : الماهيّة لاتخلو عن الوجود او العدم في الخارج ، أمّا عندالعقل فتخلو عن اعتبارهما ، و الامكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة إلى الوجود او إلى العدم .

قال : و عن السؤال الثالث : أنّ حكم الذهن بالامكان إمّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه او لا يكون ؛ فان لم يكن مطابقاً كان جهلاً . و كان حاصله أنّ الذهن حكمَ بالامكان على ما ليس في نفسه ممكناً ، و إن كان مطابقاً كان الشيء في نفسه ممكناً ، فيعود الاشكال المذكور من أنّه ثبوتي او عدميّ . و لأنّ إمكان الشيء وصف للشيء ، و الذهن شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالامكان ، و وصف الشيء يستحيل قيامه بغيرذلك الشيء إلاّ أن يقال : المراد من قولنا « إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن » أنّ العلم بالامكان حاصل في الذهن . و هذا حقّ ، لكنّه لايدفع السؤالَ ، لأنّ البحثَ واقع عن نفس الامكان ، لاعن العلم بالامكان .

أقول: قد مرّ أنّ المطابقة أين تُعتبر وأين لا تُعتبر ، و تصوّر الامكان ليس بحكمٍ حتى يطابق فيه الوجود ، و إن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل ، لأنّه اعتبار عقلي كما مرّ ، و الامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكانٍ من حيث هو متعلّق بمتصوّر لا يعتبر حصوله في الّذهن و لا حصوله . و هذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقليّة و الامور الخارجيّة .

قال : < الجواب عما قيل من ان الامكان ممتنع بوجوه ثلاثة >

و الجواب أنّ كون الماهيّات المتغيّرة ممكنةً أمر ضروريّ . و التشكيك في الضروريّات لا يستحقّ الجوابَ ، كما في شُبَهِ السوفسطائيّة .

أقول : قد أنصف هيهنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشُبَـهِ ، إلاّ أنّه كان يجب أن يوردها هناك ، فانّ هذا الموضعَ موضعُ التحقيق ، لاالتشكيكِ .

قال : مسألة

< الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل >

الممكن لا يُوجَد ولا يعدم إلا بسببٍ منفصلٍ ، لأنّهما لمّا استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلاّ لمنفصل .

فان قيل : قولكم « لمّا استويا امتنع الترجيح إلاّ لمرجّح » إن ادّعيتَ أنّه أمر بديهيٌّ؛ فهو ممنوع ، فانّا لمّا عرضنا هذه القضيّة على العقل مع قولنا : «الواحد نصف الاثنين » ، وجدنا الثانية أظهر ، والتفاوت يدلُّ على تطرّق الاحتمال بوجّه ما إلىالأوّل ، ومع قيام احتمال النقيض لايبقى اليقين التامُّ ؛ فان ادّعيتَ أنّه برهانيٌّ فأين البرهان ؟ سلّمنا صحّةَ ما ذكرته ، لكنّه معارض بامورٍ :

< معارضات اربع على بداهة لزوم المرجح >

أولها لو افتقر الممكن إلى المؤثّر لكانت مؤثّرية المؤثّر في ذلك الأثر إمّا أن تكونَ وصفاً ثبوتياً ، او لاتكون ، والقسمان باطلان ، فالقول بالموثريّة باطل. وإنّما قلنا: « إنّه يستحيل أن يكون ثبوتياً » ، لأنّ ثبوته إمّا في الذهن فقط ، او فيه و في الخارج .

والأوّل باطل ، لأن الذى وُجِدَ فيالذهن ولايكون مطابقاً للخارج جهلٌ ، كمن اعتقد « أنّ العالم قديم » مع أنّه لا يكون في نفسه كذلك ، فلو كان حكم الذهن بالمؤثريّة غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً ، فلا يكون الشيء في نفسه مؤثّراً ؛ و لأنّ كون الشيء مؤثراً فيغيره صفة لذلك الشيء فكانت حاصلةقبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره ، إلاّ أن يقال : الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثريّة ، لكن ذلك لا يفيد ، كما تقدّم .

أمّا الثاني، و هو أن يكون له ثبوت في الخارج، فهو إمّا أن يكون نفس المؤثّر و الأثر، او أمراً مغايراً لهما. و الأوّل باطل، لأنّا قد نعلم ذات المؤثّر و ذات الأثر، مع الشكّ في كون ذلك المؤثّر مؤثّراً في ذلك الأثر، كما إذا علمنا العالم و علمنا قدرة الله، ولكن لا نعلم أنّ المؤثّر فيه قدرة الله إلاّ ببرهان منفصل على نفي الواسطة، و المعلوم مغاير للمجهول. فاذن، مؤثّرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته. و لأنّ مؤثّرية القدرة في الأثر نسبة بينهما، و النسبة بين الشيئين متوقّفة على وجودهما، والمتوقّف على الشيء مغاير له.

و أمّا إن كانت المؤثّرية أمراً زائداً فهو إمّا أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثّر، و إمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون موجوداً قائماً بنفسه، لأنّ كونه عارضاً لشيء آخر غير معقول. فإن كان الأوّل كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى المؤثّر. فمؤثّرية المؤثّر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل، و هو محال. وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر، لأنّ التسلسل إنّما يعقل لو فرضنا اموراً متتالية، إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كلّ واحد متلوّاً لصاحبه. و إنّما يكون متلوّاً لصاحبه لو لم يكن بينه و بين متلوّه غيره، لكن ذلك محال، لأنّ تأثير المتلوّ في التالي متوسّط بينهما، وقد كان لامتوسط، هذا خلف.

وإن كانت المؤثرية جوهراً قائماً بذاته فهو محال، لأنّ مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين المؤثر و الأثر، والنسبة بين الشيئين لا تعقل أن يكون جوهراً قائماً بالنفس. ثمّ على تقدير التسليم، فالمؤثّر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر او ذاك، اوهما، وعلى التقديرات يكون مؤثرية الذات المؤثّرة في وجود الممكن زائدة عليه، ولزم التسلسل.

وإنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يكون المؤثّرية صفة عدمية، لأنّها نقيض اللا مؤثّرية التي يصحّ حملها على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثّرية أمر ثبوتيّ. ولأنّ الشيء الّذي لم يكن مؤثراً فصار مؤثراً،

فالمؤثّرية حصلت بعد أن لم تكن ، فهي صفةٌ وجوديّة ، وإلاّ فليجوز ـ فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن ـ أن لا يكون العلم أمراً وجوديّاً ، وذلك نهاية الجهالة . فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثّرية صفةً ثبوتيّةً وكونها صفةً عدميّة، فاذن القول بالمؤثريّة باطلٌ .

وثانيها أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر ، اوحال عدمه. والأوّل باطلٌ ، لاستحالة إيجاد الموجود . والثّاني باطل ، لأنّ حال العدم لاأثر، فلا تأثير ، لأنّ التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثّر فحيث لا أثرفلا تأثير، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأوّل .

وثالثها أنّ المؤثر إمّا أن يكون تأثيره في الماهيّة ، او في الوجود ، او في اتّصاف الماهيّة بالوجود. والأوّل محال ، لأنّ كلّ ما بالغير يلزم عدمه عندعدم ذلك الغير. فلوكان كون السواد سواداً بالغير لزم أن لايكون السوادسواداً عند عدم ذلك الغير . وهذا محالٌ ، لأنّ السواد يستحيل أن يصير غير السواد . لا يقال : نحن لا نقول : السوادمع كونه سواداً يصيرموصوفاً بأنّه ليس سواد ، بل نقول : يفنى السواد ولا يبقى . لأنّا نقول : إذا قلنا : يفنى السواد ، فهذه قضيّة ، ولكلّ قضيّة موضوع ومحمول لا محالة . والموضوع لا بدّ من تقرّره حال الحكم بحصول ذلك المحمول او سلبه عنه . فاذا قلنا السواد فنى فالموضوع هوالسواد ، فلا بدّ وأن يكون السواد متقرراً حال ذلك الفناء . و إن كان الفانى هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقرّراً في هذه الحالة فيلزم عندصدق قولنا « السواد معدوم » كون السواد متقرّراً وغير متقرر،وذلك محال . و أمّا « الثانى » إن قيل : المؤثّر أثّر في الوجود ، فذلك محالٌ ، وإلاّ لزم أن لايبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير ، وهومحال، على ما مرّ . وأمّا الثالث ، وهو أن يقال : ذلك المؤثّر أثّر في موصوفيّة الماهيّة بالوجود، فنقول : أوّلاً لايجوز أن تكون موصوفيّة الماهيّة بالوجود أمراً وجوديّاً ، لأنّها بتقدير أن تكون أمراً وجوديّاً لم تكن جوهراً قائماً بذاته ، بل تكون صفةً للماهيّة،

فيكون موصوفيّة الماهيّة بها زائدةً عليه ولزم التسلسل . وإذا لم تكن الموصوفيّة أمراً ثبوتيّاً استحال جعلها أثراً للمؤثّر أصلاً . ثمّ بتقدير أن تكون أمراً ثبوتيّاً استحال إسنادها إلى المؤثّر ، لأنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في ماهيّته او في وجوده ، ويعود التقسيم المتقدّم. وإذاثبت أنّه لايجوز إسنادالماهيّة والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثّر كانت الماهيّة الموصوفة بالوجود غنيّةً عن المؤثر ، فثبت أنّ القول بالتأثير باطلٌ .

ورابعها أنّه لو افتقر ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحانُ العدم على الوجود إلى المرجّح ، لكن ذلك محالٌ ، لأنّ المرجّح مؤثر في الترجيح ، والمؤثّر لا بدّ له من أثر ، والعدم نفي محض ، فيستحيل إسناده إلى المؤثّر . فان قلت : علّة العدم عدم العلّة . قلتُ : هذا خطأ ، لأنّ العلّية مناقضة للاعلّية التي هي عدم ، فالعلّيةُ ثبوتيّةٌ ، فالموصوفُ بها ثابتٌ ، وإلاّ فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة ، و هو محالٌ ؛ ولأنّ العدم لاتميّز فيه ولا تعدّد ولاهويّة ، فيستحيل جعل بعضه علّةً والبعض معلولاً ..

< الجواب عن المعارضات الاربع >

و الجواب أنّ تلك القضيّة بديهيّة ، والتّفاوت بينها وبين سائر البديهيّات محال في العقل . وإن حاولنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يُوجَد ، وذلك الوجوب لمّا حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً فيستدعى موصوفاً موجوداً . وليس هو ذلك الممكن ، لأنّه قبل وجوده معدوم ، فلا بدّ من شيء آخر يفرض له ذلك الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن ، وذلك هو الأثر .

أمّا المعارضةُ الأولى فمدفوعة ، لأنّ ذلك التقسيم قديتوجّه فيما يعلم وجوده بالضّرورة ، كما إذا قيل : لو كنت أنا موجوداً في هذه السّاعة لكان كوني فيها إمّا أن يكون عدميّاً . وهو محال ، لأنّه نقيضُ اللاكون فيها وهو عدميٌّ ونقيض العدم ثبوت ؛ او يكون ثبوتيّاً وهو إمّا عينُ الذات فيلزم أن لا تبقى الذاتُ عند ما لايبقى

حصوله في تلك الساعة ، او زائدٌ عليه ، فيكون ذلك الزائد حاصلاً في تلك الساعة ولزم التسلسل ، ولمّا كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة . فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للبديهيّات .

وأمّا المعارضة الثانية فهي كذلك أيضاً ، لأنّ الاحداث و ان كان في محلّ البحث ، لكن لا نزاع في الحدوث ، والتقسيم الّذى ذكرتموه يدفعه ، لأنّه يقال : إن حدث هذا الصّوت مثلاً ، فامّا أن يكون حدوثه حال وجوده اوحال عدمه ، فان حدث حال وجوده فقد وُجِدَ الموجود ، و إن حدث حال عدمهفقد وجدعند عدمه. فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للضروريّات .

وأمّا المعارضةُ الثالثةُ فهيأيضاً كذلك ، لأنّه يقال : ان حدث هذا الصوت لكان الحادثُ إمّا الماهيّة ، او الوجود ، او موصوفيّة الماهيّة بالوجود ؛ فان كان الأوّل فقد انقلب ماليس بصوتٍ صوتاً . وان كان الثانى فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً . وكذا الثالث . فظهر أنّ هذا التقسيم مبطل للبديهيات . و هنا اشكال ، وهو أنّ للقادحين في البديهيّات أن يقولوا : لمّا عجزتم عن القدح في مقدّمات هذا التقسيم، مع أنّكم علمتم أنّ نتيجته باطلة ، لزم منه تطرّق القدحالى البديهيّات .

وأمّا المعارضةُ الرابعةُ فمدفوعة ، لأنّ العدم نفي محض ، فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا يفتقرُ إلى مرجّحٍ .

أقول : قوله : « التفاوت بين قولنا ترجّح أحد المتساويين يكون لمرجّحٍ و بينقولنا الواحد نصفالاثنينيدلُّ علىتطرّق الاحتمال الى الاوّل فلا يكون يقيناً تامّاً » ، ليس بصحيحٍ ، لأنّ التفاوت يمكن أن يكون بسبب التّفاوت في تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم . أمّا في الحكم نفسه فلا تفاوت ، كماذكر هو أيضاً في الجواب .

و أمّا اقامةُ برهانه على ذلك الحكم الضرورىّ فليس بشيءٍ ، لأنّ وجوب الممكن المقتضى لوجودالموصوفبه لا يمكن أن يكون قائماً بمؤثره ، لأنّه وصف

للممكن ، ووصفُ الشيء يستحيل أن يقوم بغيره ، والقائم بالمؤثر إن كان ولا بدَّ منه فهو الايجاب لا الوجوب . والحقُّ أنّ ذلك الوجوب أمر عقليّ كسائر الصفات و يكون قائماً بالمتصوَّر من الممكن عند الحكم بحدوثه . و أقول من رأس : إنّ البرهانَ الذى أقامه مبنيٌّ على حكم هو قوله « الممكن ما لم يجب لم يوجد » ، و هذه القضيّةُ لا يصحّ الحكمُ فيها إلاّ إذا عَلِمَ أنّ كلّ مسبّب فله سببٌ ، و في قولنا : «ترجّحُ أحد المتساويين يحتاج إلى مرجّح» هذا المعنى بعينه موجود، ولكن بعبارة اخرى . فاذن ، البرهان الذى أقامه مبنيٌّ على ما يتضمّنه الحكم البديهيّ المذكور الذى عدل عنه إلى ذلك البرهان ، وقد وضح من ذلك أنّ ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه .

أما المعارضة الاولى فالمؤثّرية المذكورة فيها أمر إضافيّ يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثّر ، فان تعقّل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثّرية كما في سائر الاضافيّات . و عدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلاً ، فانّ ذلك إنّما يكون جهلاً إذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج . و اعتقاد كون العالم قديماً مع كونه ليس بقديم الذى تمثّل به في الجهل يدلُّ على ما ذكرنا ، لا على ما أورده في مثاله . و عدم مطابقته لايقتضى أيضاً أن لا يكون شيء مؤثّراً أصلاً ، كما قال ، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط ، فمطابقتُه ثبوته في العقل دون الخارج .

و قوله : « المؤثّرية صفة قبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره » فجوابه أنّ كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان ، لا الّذى يحصل في العقل ، فانّ ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل . و أمّا قوله : « إلاّ أن يقال : الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثّرية ، لكن ذلك لا يفيد ، لما تقدم » فجوابه الصحيح : أنّ المؤثّرية غير العلم بالمؤثّرية مع كونهما ثابتين في العقل ، لا ما أحال عليه فيما تقدّم . و القول ، في باقى

كلامه في فساد كون المؤثّرية ثبوتيّة ، ظاهرٌ ممّا ذكرناه . و أمّا حجّته على أنّ المؤثّرية ثابتة ، لأنّها نقيض اللامؤثّرية ، فقد مرّ بيان فسادها . و استدلاله بتجدّد المؤثّرية على كونها ثبوتيّة ، لايقتضى كونها ثبوتيّة إلاّ في العقل ، كما في سائر الاضافات .

و قوله في الجواب « إنّ مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيّات ، كما إذا قيل : كونى في هذه الساعة إمّا أن يكون ثابتاً او لا يكون » ، إلى آخر كلامه ؛ ليس كما قاله ، لأنّ الكون في الزمان أمرٌ عقليٌّ يعرض للمتكوّن مشروط بوجود الزمان المتعلّق به ، و يفنى كون المتكوّن بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان و لا يتسلسل ، فلا يلزم منه ما يبطل البديهيّات .

و أمّا في **المعارضة الثانية** فقسمة التأثير بأنّه يحصل إمّا فيحال وجود الأثر او فيحال عدمه وهما باطلان ، فليس كذلك ، لأنّه إنأراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثّر المؤثّر فيالأثر فيزمان وجود الأثر ، لأنّ العلّة مع معلولها تكون بهذه الصفة . و إن أرادبه مقارنة المؤثّر للأثر الذاتية فذلك مستحيل . و إنّما يؤثّر فيه لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم . وبعض المتكلّمين يقولون : المؤثّر يؤثّر حال حدوث الأثر ، فانّها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم .

و قوله في الجواب « إنّ هذه القسمة مبطلة للضروريّات » باطلٌ و دالٌّ على تحيّره في أمثال هذه المواضع ، وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلّمين الذين يقولون بمقارنة العلّة و المعلول في الزمان ، فانّهم يقولون الذى يوجد في الآن الثانى يصدر من موجده في الآن الذى قبله ، فيكون التأثير سابقاً على الأثر بآن . و يقع بالقياس إلى ما يحصل بعده ، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر او معدوماً ، و يكون الأثر في آن التأثير غير موجود ، و في الآن الذى يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم .

و أمّا في **المعارضة الثالثة** فقوله « تأثير المؤثّر إمّا في الماهيّة ، او في الوجود ، او في اتّصاف الماهيّة بالوجود » يجاب عنه بأنّه في الماهيّة . قوله «ذلك محال، لأنّ كون السواد سواداً بالغير يوجب أن يكون السواد سواداً عند عدم الغير » جوابه أنّه إذا فرض السواد وجب سواديّته بسبب الفرض وجوباً لاحقاً مترتّباً على الفرض، و مع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثّر فيه ، فانّه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً . أمّا قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجِدَ المؤثّر السّوادَ على سبيل الوجوب، ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده ، وقد ورد الفرق بين الوجودين في «المنطق» . وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك، لأنّ الوجوب يدلّ على المعنيين بالشركة اللفظيّة .

و أيضاً إذا قلنا : « فَنِيَ السّواد » معناه أنّ السواد الحاصل في زمانٍ ليس بحاصل في زمان بعده ، و يكون حمل غير الحاصل على المتصوّر منه ، لا على الموجود الخارجي ، فانّ الوضع و الحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلاً . و هكذا القول في حصول الوجود من موجده . و إن قيل : تأثير المؤثّر في جعل الماهيّة موصوفاً بالوجود ، كما هو رأى القائلين بأنّ المعدوم شيء ، لم يتعلق ذلك بموصوفيّة الماهيّة بالوجود ، لأنّ ذلك أمر إضافيّ يحصل بعد اتصافها به . والمراد من تأثير المؤثّر هو ضمّ الماهيّة إلى الوجود . ولا يلزم من ذلك ماذكره من المحال. و ظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبطه و تحيّره و قدحه بسببِ ذلك تارةً في النظريّات و تارةً في البديهيّات .

و أمّا في **المعارضة الرابعة** فقوله « افتقار العدم إلى مرجّحٍ محالٌ ، لأنّ العدم نفي محض » ، ليس بشيء ، لأنّ عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفياً محضاً ، و تساوى طرفي وجوده و عدمه لا يكون إلاّ في العقل ، فالمرجّح لا يكون إلاّ عقليّاً . وعدم العلّة ليس بنفى محض، وهو يكفي في الترجيح العقليّ ، [ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل] و قوله « العلّية مناقضة للاعلّية » إلى آخره ، فقد مرّ وجهُ الغلط فيه . و جوابه عن هذه المعارضة ليس بجوابٍ عنها ، إنّما هو تأكيدٌ للمعارضة .

قال : مسألة

< الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى من الآخر >

الممكن لذاته لايجوز أن يكون أحد طرفيه به أولى من الآخر . لأنّه مع تلك الأولويّة إمّا أن يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن ، فان أمكن فأمّا أن يكون طريانه لسببٍ اولا لسببٍ ، فان كان لسببٍ لم تكن تلك الأولويّة كافيةً في بقاء الطّرف الرّاجح ، بل لابدّ معها من عدم سبب الطّرف المرجوح . و إن كان لا لسببٍ فقد وقع الممكن المرجوح لالعلّة . وهذا محال ، لأنّ المتساوى أقوى من المرجوح ، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوى فبأن يمتنع حالَ المرجوحيّة كان أولى. و إن لم يكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً و المرجوح ممتنعاً .

أقول : ما ذكره يقتضى نفى الأولويّة مطلقاً . و لقائلٍ أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً او أشدّ عند الوقوع او أقلّ شرطاً للوقوع ، و أنتَ ماأبطلتَ ذلك . وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارّة كالصوت و الحركة : إنّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء . و اجيب عنه بأنّ كلامنا في الممكن لذاته ، لافي الممتنع بغيره ؛ و بقاء الغير القارّة ممتنع لغيره .

قال : مسألة

< رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب و ملحوق بوجوب >

رجحانُ الممكن لذاته مسبوقٌ بوجوب وملحوقٌ بوجوب ، أمّا السابق فلأنه ما لم يترجّح صدوره عن المؤثّر على لاصدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أنّ الراجح لا يحصل إلاّ مع الوجوب . و أمّا اللاحق فلأنّ وجوده ينافى عدمه، فكان منافياً لإمكان عدمه ، فكان مستلزماً للوجوب . و اعلم أنّ شيئاً من الممكنات لا ينفكُّ عن هذين الوجوبين ، لكنّهما خارجان ، لا داخلان .

أقول : قد مرّ تقريرُ هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى . ولمّا كان الممكن لذاته لا ينفكّ عن الوجود او عن العدم فهو لا ينفكُّ في كلّ واحد من

حالتيه عن هذين الوجوبين لوجوده او لعدمه، وهو لا يقتضي شيئاً منهما كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته، و هذا معنى قوله « لكنّهما خارجان لا داخلان ».

قال : **مسألة**

< علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث >

علّةُ الحاجة إلى المؤثّر الامكان، لما سبق، لا الحدوث؛ لأنّ الحدوثَ كيفيّةٌ في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه، و الوجودُ متأخرٌ عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علّة احتياجه إليه، فلو كانت العلّة هي الحدوثَ لزم تأخّرُ الشيء عن نفسه بمراتبَ. احتجّوا بأنّ علّة الحاجة لو كانت هي الامكانَ لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثّر. و هو محالٌ، لأنّ التأثير يستدعي حصولَ الأثر، والعدم نفي محض فلا يكون أثراً. والجواب ما قيل : إنّ علّة العدم عدمُ العلّة.

أقول : الحدوثُ هو كونُ الوجود مسبوقاً بالعدم، فهو صفةٌ للوجود الموصوف به. و الصّفةُ متأخرةٌ بالطبع عن موصوفها، و الوجودُ الموصوفُ به متأخّرٌ عن تأثير موجِده بالذات، تأخّر المعلولِ عن العلّة؛ و تأثيرُ الموجِد متأخّرٌ عن احتياج الأثر إليه في الوجود، تأخّراً بالطبع. و احتياجُ الأثر متأخّرٌ عن علّته بالذات، و جميعُها أربعُ تأخّرات، اثنان بالطبع و اثنان بالذات، و ذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علّةً للاحتياج.

وقد قالوا في معارضته : الامكانُ صفةٌ للممكن فهو متأخّرٌ عنه، و الممكن متأخّرٌ عن تأثير المؤثّر فيه، و التأثيرُ متأخّرٌ عن الاحتياج المتأخّر عن علّته. و هي فاسدة، لأنّ الممكنَ الموصوفَ بالامكان ليس بمتأخرٍ عن تأثير المؤثّر، إنّما يتأخّرُ عنه وجودُه او عدمُه المتأخران عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر، ثمّ إلى علّة الاحتياج. و القائلون بكون الامكانِ علّةَ الحاجة هم الفلاسفة و المتأخرون من المتكلّمين. والقائلون بكون الحدوث علّةً لها هم الأقدمون منهم.

و قولهم « لو كان الامكان علّة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر، و هو

محالٌ » ليس بشيءٍ ، لأنّ عدم المعلول ليس نفياً صرفاً ، ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلّة ، كما مرّ القولُ فيه ، وقد تبيّن أنّ ذلك غير مشتمل على فساد.

قال : مسالة

< الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر >

الممكنُ حالَ بقائه لايستغني عن المؤثّر ، لأنّ الحاجة للامكان ، و الامكان ضروريّ اللزوم لماهيّة الممكن ، فهي أبداً محتاجةٌ . لايقال : إنّه حالَ البقاء أولى بالوجود ، [و تلك الاولويّة مانعة من احتياجه إلى المؤثر] . لأنّا نقولُ : هذه الأولويّة المغنية عن المرجّح إن كانت حاصلةً حالة الحدوث [لزم استغناء الممكن من المؤثّر حال الحدوث ، و إلاّ] فهو أمر حدث حال البقاء ، و لولاه لما حصل الاستمرار ، فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجّح .

احتجّوا : بأنّ المؤثّر حالَ بقاءالأثر إمّاأن يكون له فيه تأثيرٌ او لايكون . فان كان له فيه تأثير ، فذلك التأثير إن كان الوجود الّذى كان حاصلاً ، فهو محالٌ ، لأنّ تحصيل الحاصل محالٌ ؛ و إن كان أمراً جديداً كان المؤثّر مؤثّراً في الجديد ، لافي الباقي . و إن لم يكن له فيه تأثير أصلاً استحال أن يكون له فيه تأثير . و الجواب : لا نعني بالتأثير تحصيل امر جديد ، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثّر .

أقول : القولُ بأنّ الممكنَ حالَ بقائه محتاجٌ إلى المؤثّر هو قول الحكماء و المتأخرين من المتكلّمين ، و بعضٌ منهم يفرّقون بين الموجِد و بين المُبقى .

و الاعتراضُ ، بأنّ المؤثّر حالَ البقاء إمّا أن يكون له في الأثر تأثير ام لا، يشتملُ على غلطٍ ؛ فانّ المؤثّر في البقاء لايكون له أثر البقاء حال البقاء ، و تحصيل الحاصل إنّما لزم منه . و الحقّ أنّ المؤثّر يفيد البقاء بعد الاحداث .

و قوله « و إن كان أمراً جديداً كان المؤثّر مؤثّراً في الجديد ، لافي الباقي» جوابُه : نعم ، تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء ، فانّه غير الاحداث ، فهو مؤثّر في أمر جديد صار به باقياً ، لافي الذى كان باقياً . و قوله في الجواب «لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد ، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثّر » ليس بشيءٍ ، لأنّ البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد ، لولاه لكان الأثرُ ممّا لا يبقى .

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

قال : < الموجود اما قديم واما محدث >

الموجودُ إمّا أن يكون قديماً او محدثاً . أمّا القديم فهو لا أوّل لوجوده ، وهو الله سبحانه ؛ والمحدث ما لوجوده أوّل ، وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا « كان الله موجوداً في الأزل » إمّا أن يكون عدميّاً او وجوديّاً . والأوّل باطل ، وإلاّ لكان قولنا « ما كان موجوداً في الأزل » ثبوتيّاً ، فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودىّ ، وهو محال . فثبت أنّ ذلك المفهوم وجودىّ ، وهو إمّا أن يكون عين ذات الله تعالى او غيره . والأوّل باطل . لأنّ كونه في الأزل غير حاصل الآن ، وإلاّ لكان الآن هوالأزل ، فكلّ ما وجد في الآن وجد في الأزل ، هذا خلفٌ . لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته ، وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل ، فقدكان فيالأزل مع الله غيره . ثمّ ذلك الغير هو الّذى يلحقه معنى « كان » و « يكون » لذاته ، وهو الزّمان ، فالزّمان موجودٌ في الأزل .

قال المتكلّمون : معنى كونالله تعالى قديماً أنّا لو قدّرنا أزمنةً لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها . وممّا يقرّر ذلك أنّه لو اعتبر الزّمان في ماهيّة الحدوث والقدم ، لكان ذلك الزمان إمّا أن يكون قديماً او حادثاً . فان كان قديماً مع أنّه ليس له زمانٌ آخر فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كلّ موضع ؛ وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمانٌ آخر ، لاستحالة أن يكون للزمان زمانآخر ، [وإذا عقل الحدوث

في نفس الزمان من غير اعتبار زمان] فليعقل مثله في سائر المواضع .

أقول : صفات الله تعالى ، عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ، ليست بمحدثة ؛ ولذلك كان من الصّواب أن يقول : « وهو الله وصفاته » ، وفي المحدث يقول : « وهو ما عداه وعدا صفاته » .

والشبهة التي أوردها للفلاسفة اخترعها هو لأجلهم ، وليست بشيء ، فانّه قال : « كان الله موجوداً في الأزل » صفةٌ ثبوتيّة ، لأنّه نقيضُ « ما كان كذلك » ، ولو كان النقيض ثبوتيّاً لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتيّة . أقول : قد مرّ ما في هذه الطريقة من الغلط .

وأيضاً نقيضُ كان الله موجوداً في الأزل « ما كان الله موجوداً في الأزل » ، وهي قضيّة ، ولا يكون شيءٌ من المعدومات موصوفاً بهذه القضيّة . وإن جعل بإزائه « ما كان معدوم ما موجوداً في الأزل » ، حتّى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنّه لم يكن في الأزل ، لم تكن هذه القضيّة نقيضاً للاولى ، لتخالف موضوعيهما . وإن أراد بذلك ـ أنّ الكون واللاكون متناقضان ، والكون محمول على الله ، واللاكون محمول على العدم ، فيكون الكون وجوديّاً ـ كان إيراد قضيّتين ، بدل مفردين ، حشواً ؛ والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها ممّا ذكرناه مراراً . وللفلاسفة شُبَهٌ غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها .

وقوله : « قال المتكلمون : معنى « كون الله قديماً » أنّا لو قدّرنا أزمنةً لا نهاية لها لكان الله معها » كلام لم يرتضيه كلُّ المتكلّمين ، فانّ كون الشيء مع الشّيء لا يتحقّق إلاّ فيما كان في زمان اوتقدير زمان ، والمحقّقون منهم يقولون : معناه أنّه غير مسبوق بغيره . لا يقال : إنّ السبق أيضاً لا يتحقّق إلاّ بتقدير زمان . لأنّهم يقولون : سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيّاً .

خواص القديم والمحدث

قال :　　　　مسألة

< القديم يستحيل استناده الى الفاعل >

اتّفق المتكلمون على أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، واتفقت الفلاسفة على أنّه غير ممتنع زماناً ، فانّ العالم قديم عندهم زماناً مع أنّه فعل الله تعالى . وعندى أنّ الخلاف في هذا المقام لفظيٌّ ، لأنّ المتكلّمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثّر الموجب بالذات . ولذلك زعم مثبتوا الحال منّا : أنّ عالميّة الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أنّ العالميّة والقادريّة معلّلة بالعلم والقدرة . وزعم أبوهاشم أنّ العالميّة والقادريّة والحيّية والموجوديّة معلّلة بحالةٍ خامسةٍ ، مع أنّ الكلّ قديم. وزعم أبو الحسين أنّ العالميّة حالة معلّلة بالّذات . وهؤلاء وإن كانوا يمنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ، ولكنّهم يعطون المعنى في الحقيقة .

أقول : إنّما ذهب المتكلمون إلى أنّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، لا لقولهم : « علّة الحاجة هو الحدوث » فانّ هذا القول يختصُّ ببعضهم كما مرّ ، لكن لقولهم بأنّ ما سوى الله تعالى وصفاته محدث . والأحوال التى ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة ، فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم، وهو أنّ القديم ما لا أوّل لوجوده إلاّ أنّ يغيّر التفسير ويقول : القديم ما لا أوّل لثبوته ، على أنّ الوجود والثبوت عنده مترادفان . لكنّه يقول هيهنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً. وأبو الحسين < البصرى > لايقول بالحال ، لكنّه يقول : العلم صفة لله قديمة معلّلة بالذات. وأمّا أصحاب أبي الحسن الأشعرى فيقولون بصفات قديمة ولكنّهم يقولون : لا هي الذات ولا غيرها ، فلذلك لا يطلقون المعلوليّة عليها . والحقّ أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معنى . وأنّ إبائهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقيّ .

قال : وأمّا الفلاسفة فانّهم إنّما أسندوا العالم القديم إلى البارى سبحانه، لكونه عندهم موجِباً بالذات، حتّى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوّزوا كونه موجداً للعالم القديم . فظهر من هذا اتّفاق الكلّ على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى المختار .

أقول : اختلفوا أيضاً في معنى الاختيار ، فانّ الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى، ولكن لا بالمعنى الذى يفسّر المتكلّمون الاختيار به . وذلك أنّهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى ، والمتكلّمون ينفون دوام الصدور عنه . ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً، ويقولون إنّه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، لا لمرجّح .

قال : **مسألة**

< القدماء عند أهل السنة والقدماء الخمسة عند الحرنانيين >

أهل السنّة أثبتوا القدماء ، وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره ولكنّهم قالوا به في المعنى ، لأنّهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ؛ والثابت في الأزل على هذا القول امور كثيرة، ولا معنى للقديم إلاّ ذلك . أمّا القول بقديم سوى ذات الله وصفاته فقد اتّفق المسلمون على إنكاره، لكنّهم عوّلوا فيه على السمع ، لأنّ دليل التمانع لا يدلّ إلا على نفى الهين . وأمّا على نفى قديم غير قادر ولا حيّ فلا .

أقول: أهل السنّة لا يعترفون باثبات القدماء ، لأنّ القدماء عبارة عن أشياء متغايرة ، كلّ واحد منها قديم ؛ وهم لا يقولون بالتغاير إلاّ في الذوات ، أمّا في الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا في الصفات مع الذوات ، على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرىّ . والمعتزلة يفرّقون بين الثبوت والوجود ، ولا يقولون بوجود القدماء . والأحوال الخمسة ، هو قول أبي هاشم وحده، فانّه علّل القادريّة والعالميّة والحيّية والموجوديّة بحالة خامسة هى الالهيّة . وللمسلمين أدلّة على نفى القدماء ، منها

بيان أنّ كلّ ممكن محدث ، و ذلك يدلّ على حدوثهما سوى الله تعالى. وأمّا بدليل التمانع فلا يمكن نفى قدماء ، إذا كانوا أحياء عالمين مريدين، إلاّ أنّهم غير قادرين ، لأنّ امتناع التمانع إنّما يثبت عند كثرة القادرين . وأمّا الأدلّة السمعيّة فكثيرةٌ .

قال: وأمّا الحرنانيّون فقد أثبتوا خمسة من القدماء : حيّان فاعلان ، البارى والنفس . وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة ، وهى الأروح البشريّة والسماويّة؛ وواحد منفعل ، وهو الهيولى ؛ واثنان لاحيّان ولافاعلان ولامنفعلان ، وهما الدّهر والخلأ . أمّا قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهورٌ . وأمّا قدم النفس والهيولى فهو بناء على أنّ كلّ محدثٍ مسبوقٌ بمادّة . فقالوا : لو كانت النفس حادثة لكانت مادّية . ومادّتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة اخرى ، لا إلى نهاية ، ولزم التسلسل ؛ و إن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الهيولى فان كانت حادثة لزم التسلسل، و إن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الدهر ، وهو الزمان ، فغير قابل للعدم ، لأنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانيّة ، فيكون الزمان موجوداً ، حال ما فرض معدوماً ، و هذا محال . فاذن قد لزم من فرض عدمه لذاته محال ، فيكون واجباً لذاته . وأمّا الخلأ فهو أيضاً واجب لذاته ، لأنّ الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه . والخلأ كذلك . لأنّه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميّزة بحسب الاشارات ، و ذلك غير معقول .

أقول: هذه حكاية مذهبهم ، وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه . و مال ابن زكريا الطبيب الرّازى إلى ذلك المذهب ، وعمل فيه كتاباً موسوماً بـ « القول في القدماء الخمسة » ، وسيأتى القول في كلّ واحد منها .

قال: مسألة

< زعم ابن سعيد أن القدم صفة و الكرامية أن الحدوث صفة >

زعم عبدالله بن سعيد منّا أنّ القدم صفة ، وزعمت الكراميّة أنّ الحدوث صفة. وهما باطلان ، لأنّ القدم لو كان صفة لكانت قديمة ، والحدوث لو كان صفة لكانت

حادثة ، ولزم التسلسل .

أقول: لا يلزم على عبدالله بن سعيد شيء ، لأنّه يقول : كلّ ما ليس القدم داخلاً في مفهومه ، فاذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي القدم . وأمّا القدم فلايحتاج، لكونه بذاته قديماً . وللكراميّة أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بموجودة ، على ما مرّ ، فكيف يوصف بالحدوث . ولهم أن يقولوا : الصفات لاتوصف بالقدم والحدوث ، لأنّ الاتصاف بهما من شأن الذوات .

قال: مسألة

< كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة >

زعمت الفلاسفة أنّ كلّ محدث فهو مسبوق بمادة ومدة . أمّا المادّة فلأنّ المحدث مسبوق بالامكان ، فهو صفة وجوديّة مغايرة لصحّة اقتدار القادر عليه ، لانّ صحّة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة في نفسها . ولو كان إمكانها نفس صحّة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه، فثبت أنّ الامكان صفة موجودة، وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعي محلاً وهو المادّة . والجواب عنها ما مرّ في مسألة المعدوم .

أقول : ما مرّ في مسألة المعدوم غير أنّ الامكان لا يجوز أن يكون ثابتاً حالة العدم ، لأنّ الذوات المعدومة يمتنع عليها التغيّر و الخروج عن الذاتيّة ، فلايمكن أن تتّصف بالامكان ، ثمّ إنّه حكم بثبوته في حجّتهم الثانية فانّه نقيض اللا إمكان المحمول عليه النفي ، فيجب أن يكون ثابتاً ، وهيهنا لم يجعل الامكان صفة لمعدوم ، بل إنّما أوجب لكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً ، و إن كان ما يئول إليه الممكن معدوماً .

والتحقيق في هذا الموضع هو أنّ الامكان يقع بالاشتراك اللفظى عندهم على معنيين : أحدهما ما يقابل الامتناع ، وهو عندهم صفة عقليّة يوصف بها كلّ ما عدا الواجب والممتنع من المتصوّرات ، ولايلزم من اتّصاف الماهيّة بها كونها ماديّة.

والثاني الاستعداد ، وهوموجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً و عرضاً و غير باق بعد الخروج إلى العقل ، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ وهو المادّة . فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه .

قال : وأمّا المدّة ، فقالوا : كلّ محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبليّة ليست نفس العدم ، فانّ العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل بعد ، فهي صفة وجوديّة فتستدعي موصوفاً موجوداً . فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبليّة لا إلى أوّل ، فهيهنا قبليّات لا أوّل لها . والذي يلحقه القبليّة لذاته هو الزمان ، فهيهنا زمان لا أوّل له .والجواب: أنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لووجب أن يكون بالزمان لكان تقدّم عدم كلّ واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيّاً ، وأن يكون الزمان زمانيّاً ، فهما محالان .

أقول: إنّهم يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لمّا لم يدخل الزمان في مفهومهما ، احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان . أمّا أجزاء الزمان ، فلاتحتاج إ[illegible] غير أنفسها ، ولا العدم بالقياس إليها في كونه بعد او قبل إلى غيرها . وأمّا الباري [illegible] وكلّ ماهو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، إلاّ في التوهّم ، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيّات . فهذا ما قالوه هيهنا .

قال : **مسألة**

< العدم لا يصح على القديم >

العدم لا يصحّ على القديم . ولمّا كانت هذه المسألة إحدى مقدّمات مسألة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

قال :

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

< الجواهر و الاعراض >

فنقول : الحالُّ قد يكون سبباً لقوام المحلّ ، إمّا بأن يقتضى الحالُّ وجود المحلّ ثمّ أن تصير نفسُه حالّةً فيه ، او بأن يقتضى الأثر حلول مؤثّره فيه . وعلى التقديرين لا يلزم الدور ، فالمحلّ الذى لا يتقوم بما يحلّ فيه يُسمّى بالموضوع ، فهو أخصُّ من المحلّ ، فيكون عدمُه أعمّ من عدم المحلّ .

أقول : المحلُّ قابل للحالّ ، فلايكون عندهم فاعلاً فيه ، فالقول بأن يقتضى الأثر حلولَ مؤثّره فيه غيرُ معقول عندهم ، و المراد هيهنا من الحالّ الذى يكون سبباً لقوام المحلّ هيهنا هو الصورة و من المحلّ الهيولى . و يريدون بهذا البيان أنّ امتناع الانفكاك بينهما ، لاحتياج كلّ واحد منهما إلى الأثر ، لايقتضى الدور؛ و الحالّ الذى لا يتقوم محلّه به هو العرضُ ، و محلّه الموضوع .

قال : إذا عرفتَ ذلك فنقول : الممكن إمّا أن يكون في الموضوع ، و هو العرض ؛ اولايكون، وهو الجوهر . والجوهر إمّا أن يكون في المحلّ وهو «الصّورة» او يكون محلاًّ و هو« الهيولى »؛ او مركّباً من الصورة و الهيولى و هو « الجسم » فقط ، بالاستقراء ؛ او لا حالاًّ ولا محلاًّ ولا مركّباً منهما ، و هو إمّا أن يكون متعلّقاً بالجسم تعلّقَ التدبير ، و هو « النفس » او لا يكون متعلّقاً ، وهو العقل .

و أمّا العَرَض ، فهو إمّا أن يقتضى نسبةً او قسمةً ، او لا نسبةَ ولا قسمةَ . أمّا النِسَب فسبعة أقسام : «الأين» و هو الحصول في المكان ، و «المتى» وهو الحصول في الزمان او في طرفه ، و « المضاف » و هو النسبة المتكرّرة ، و « الملك » و هو كون الشيء محاطاً بغيره الذى ينتقل بانتقاله ، و « أن يفعل » و هو التأثير ، و«أن ينفعل » و هو التأثر ، و « الوضع » و هو الهيئة الحاصلة للجسم ، بسبب ما بين أجزائه من النسب ، و ما بين تلك الأجزاء و بين الامور الخارجة عنها من النسب .

أمّا العَرَض الذى يقتضى القسمة ، فامّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حدّ واحد و هو « الكم المتصل » ، او لايشترك في حدّ واحد و هو « الكم المنفصل ». أمّا « المتّصل » فامّا أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معاً و إمّا أن لا تكون كذلك . فالأوّل هو الكمّ المتّصل القارّ الذات . و هو إمّا أن يكون ذا بُعد واحد ، و هو « الخطّ » ، او ذا بعدين ، و هو « السطح » ، او ذا ثلاثة أبعاد ، و هو « الجسم التعليمىّ » . و أمّا الذى لا يكون قارّ الذات فهو « الزمان » فقط . و أمّا المنفصل فهو « العدد » .

و أمّا العرض الذى لايقتضى قسمةً ولا نسبةً فهو«الكيف» ، و أقسامه أربعة : أحدها المحسوسات بالحواسّ الخمس . و ثانيها الكيفيّات النفسانيّة . و ثالثها التهيّؤ ، إمّا للدفع و هو القوّة ، او للتأثّر و هو اللاقوّة . و رابعها الكيفيّات المختصّة بالكميّات ، إمّا المتّصلة كالاستقامة و الانحناء . و إمّا المنفصلة كالتركيب. [كالأوّليّة و التركيب ، و التقدّم و التأخّر] .

أقول: في قوله «او مركّباً من الصورة والهيولى ، وهو الجسم فقط، بالاستقراء» نظر ، فانّ الحكماء لايستعملون الاستقراء ههنا، ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه، وإلى ماليس بجسم ولا بأجزائه ، وهذه قسمة حاصرة . و يسمّون القسم الأوّل بالمادّى ، و القسم الثانى بالمفارق . و يقسمون الأوّل إلى نفس المادّة ، و إلى مايقوّمها ، وإلى ما يتقوّم بها ؛ و الأوّل هو الهيولى ، والثانى هو الصورة ، وهما جزآ الجسم ، و الثالث هو الجسم . أمّا المفارق فامّا أن يتصرّف في الماديّات او لا يتصرّف ، وهما النفس و العقل .

و أسماء أنواع الكيف، أمّا النوع الأوّل فسُمّى بالانفعاليّات و الانفعالات، و الأوّل راسخة كحمرة الدّم، و الثانى غير راسخة كحمرة الخجل . و أمّا النوع الثانى فسمّى بالحال و الملكة . أمّا الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم ، و أمّا الملكة فبطيئة الزوال كصحّة المصحاح . وأمّا النوع الثالث فسمّى بالقوّة واللاقوّة ،

و ليس اسم القوّة للدفع فقط ، فانّ الصلابة قوّة ، و هي تهيّؤٌ لأن لا ينفعل بسرعة ، و البطؤ لا قوّة و ليس يتأثّر عن شيء ، بل هو ما يقطع ذوالحركة بسببه مسافةً قليلةً . فالقوّةُ اسمٌ لاستعدادٍ بسببه تفعل الشيءَ بسهولةٍ ، او تنفعل بعسر ؛ و اللاقوّة اسمٌ لاستعدادٍ بسببه تفعل بعسر ، او تنفعل بسهولة . و النوع الرابع فليس له اسمٌ غير ما ذكر .

قال: أمّا المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية . أمّا « الاضافة » فلأنّها لو كانت موجودةً لكانت فيمحلّ ، و حلولُها فيمحلّها نسبةٌ بينذاتها و بين ذلك المحلّ فكانت غير ذاتها ، و ذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحلّ و يكون حلوله زائداً عليه ، و لزم التسلسل ؛ و لأنّ كلّ حادثٍ يحدثُ ، فانّ الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعيّةُ صفةً وجوديّةً ، لزم حدوث الصّفة في ذات الله تعالى . و لأنّ الاضافة لو كانت صفةً موجودةً لكان وجودُها غيرماهيّتها، بناءً على أنّ الوجود وصفٌ مشتركٌ فيه بين كلّ الموجودات، فحصولُ وجودها لماهيّتها إضافةٌ بين وجودها و ماهيّتها ، و تلك الاضافة سابقة على تحقّق الاضافة الموجودة فيكون الشّيء موجوداً قبل نفسه . هذا خلفٌ . و أمّا نسبةُ الشيء إلى الزّمان « متى » فلو كانت صفةً وجوديّةً لكان لها نسبةٌ اخرى إلى ذلك الزمان ، و لزم التسلسل . و كذا « التأثير » لو كان صفةً زائدةً لكانت تلك الصفةُ ممكنةً بذاتها مفتقرةً إلى مؤثّر ، و كان تأثير المؤثّر فيها صفةً اخرى ولزم التسلسل . وكذا «القبول» لوكان صفةً زائدةً لكانت موصوفيّةُ الذّات بها صفةً اخرى و لزم التّسلسل .

أقول: لوكانت هذه المقولات نِسباً لكانت أنواعاً لجنسٍ عالٍ هو «النسبةُ» ولم تكن أجناساً عاليةً . وهم لايعنون بها مايدخل النسبة فيذاتها ، بل ربما يعرض لها النسبُ إلاّ « الاضافة » ، فانّ مفهومها النسبة و تستدعي تكرار النسبة . و أمّا كون الاضافة عرضاً حالاًّ في محلّ فحلولها في ذلك المحلّ لا يكون إضافةً ، بل

الاضافة تعرض للحالّ الى المحلّ، و للمحلّ الى الحالّ بعد الحلول، كما تعرض للرأس و لذى الرأس.

و التحقيق هيهنا أنّ وجود الاضافة الحقيقيّة لا يكون إلاّ في العقل. ولا يكون في الخارج [إلاّ كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوّره الاضافة، فانّ ولادة شخص من شخص أمرٌ موجودٌ في الخارج]. و اذا تصوّره العاقل يعقل اُبوّة في أحدهما و نبوّة في الآخر، ولا يلزم التسلسل، لأنّ الابوّة اذا عرضت لشخص، فان كان ذلك العروض اضافة اخرى، لكنّها لا تكون بابوّة اخرى، و إذن لا تتسلسل الاُبوّة. و تلك الاضافة أيضاً أمرٌ عقليٌ، ولا تتسلسل، لأنّها تنقطع عند وقوف العقل، وهم يقولون انّ لله تعالى صفات اضافيّة، كالأوّل، و الآخر، و الخالق، و الرازق، و المبدع، و الصانع، و غير ذلك. و يلتزمون القول بهذه الصفات، من غير المعيّة الزمانيّة لله تعالى.

و أمّا قوله: « حصول الوجود للماهيّة اضافةٌ بينهما » فليس بشيء، لأنّ الاضافة هيهنا ليست إلاّ بمعنى الانضمام، وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء. و كونُ الشّيء في الزمان يشبه كونَ الجسم في المكان الذى يقول بوجوده المتكلّم. و أمّا النسبةُ فتلحقهما بعد ثبوتهما. و أمّا التأثير فليس كلّ تأثير من هذه المقولة، بل يريدون به التأثير الصادر عن المؤثّر في زمان غير قارّ الذات، كقطع السكّين اللحم، فانّ الجزئين منه لا يقعان في زمان واحد، فالهيئة الحاصلة للسكّين - حين يقال له هوذا يقطع لا قبله ولا بعده - هى المعنيّةُ بأن يفعل. و قس عليه الانفعال. و النسبة إنّما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع. والانصاف يقتضى أن ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا اليه، لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل.

قال: أمّا الحكماء فقد احتجّوا على ثبوت هذه النسَب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمرٌ حاصلٌ، سواء وجد الفرض و الاعتبار او لم يوجد. و هو ليس أمراً عدميّاً، لأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً، ثمّ يصير فوقاً. فالفوقيّةُ التى

حصلت بعد العدم لا تكون عدميّة ، و إلاّ لكان نفيُ النفي عدميّاً ، و هو محالٌ ، فالفوقيّةُ أمرٌ ثبوتيٌّ . و ليست هي نفسَ الذات ، لأنّ الجسم من حيث إنّه جسم غيرُ مقولٍ بالقياس إلى الغير ، ومن حيث إنّه فوق مقولٌ بالقياس إلى الغير ؛ ولأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً ، ثمّ يصير فوقاً . و الذاتُ باقية في الحالين . و الفوقيّة غير حاصلةٍ في الحالين .

أقول: كونُ الشيء عقليّاً كفوقيّة السماء يباين كونه فرضيّاً، فانّ تحتيّة السماء ربما يفرض . بل العقليّ هو الّذى يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقلُ ذلك الشيء ، كفوقيّة السماء . و أمّا الفرضيّ فهو الّذى يفرضه الفارض و إن كان محالاً . و الذّهنى يشملهما . و يجب أن يفهم كلٌّ واحدٍ منهما ، لئلا يقع بسببِ الاشتباهِ غلطٌ .

قال: ثمّ إنّ معمّراً من قدماء المتكلّمين أثبت لقوّة هذه الحجّة الأعراض النّسبيّة ولم يجد دافعاً للتّسلسلات المذكورة فالتزمها و أثبت أعراضاً لانهاية لها يقوم كلٌّ واحد منها بالآخر . و قال المتكلّمون : هذا باطل ، لأنّ كلّ عددٍ موجودٍ فله نصف ، و نصفه أقلُّ من كلّه . و كلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناهٍ . فنصفُه متناهٍ في العدد ، و كلُّ ما نصفُه متناهٍ فكلّه متناهٍ ، لأنّه ضعف المتناهى . قال معمّر : لا نسلّم أنّ كلّ عدد فله نصف ، بل ذلك من خواصّ العدد المتناهى . سلّمناه، لكن لم قلتُم بأنّ كلّ ماكان أقلّ من غيره فهو متناهٍ ؛ اليس أنّ مقدورات الله تعالى أقلُّ من معلوماته ، و تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها .

أقول: غير المتناهى لا يصير متناهياً بنقصان كلّ شيء منه . و الشيء ربّما يكون متناهياً من وجه و غير متناهٍ من وجه ، تلحقه خواصُّ المتناهى من الوجه الأوّل وخواصُّ غير المتناهى من الوجه الآخر . و هذا كتضعيف الألف و الألفين مراراً لانهاية لها، فيكون أحدُ غير المتناهيين نصفاً للآخر، ولايلزم منه تناهى أحدهما.

قال: و نحن نقول : حجّةُ الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدّم و المتأخّر صفتين موجودتين. وذلك محال، لأنّ الاضافتين توجدان معاً و محلاهما يوجدان معاً ، فالقبل موجود مع البعد ، هذا خلف . و لأنّا نحكم على اليوم الماضى في اليوم الحاضر بكونه ماضياً . و المفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبيّاً ، لأنّه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً ، فاذن هو ثبوتىّ . و ليس ثبوته في الذهن فقط ، فانّا لو فرضنا عدم الفرض و الاعتبار فكذلك اليوم ماضٍ في نفسه . و ليس عبارةً عن نفس ذلك اليوم ، لأنّه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً ، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عرضاً حقيقيّاً قائماً به حال عدمه ، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم ، و هو محال .

أقول : قد بيّنا أنّ الاضافة تعقل عند تصوّر المضافين و المتقدّم و المتأخّر موجودان في التصوّر معلولاً ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم ، بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصوّر ، و ذلك غير محال. وقد عرفت أنّ ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض و ليس بالذهنىّ الصرف .

قال: و أمّا « الوضع » فهو كهيئة الجلوس مثلاً ، فان أُريد به ما لكلّ واحدٍ من اجزاء الجسم من الأين ومماسّة الغير فلا نزاع في ثبوته ؛ و إن عُنِىَ به أمر و راء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال ، لاستحالة حلول الواحد في المحالّ الكثيرة . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال: إنّه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدةً ، و حينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيامُ الواحد بأكثر من الواحد . لأنّا نقول : الإشكال في كيفيّة قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها . فان كان ذلك بسبب وحدة اخرى سابقة لزم التسلسل . و كذا القول في « الملك » .

أقول : الهيئة المسمّاة بالوضع إنّما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملةً واحدة ، و كذلك الزّاوية و الشكل ، و ليس ذلك حلول العرض الواحد في محالّ

كثيرة ، إنّما هو حلول عرض واحد في محلّ واحد ينقسم باعتبارٍ غير اعتبار وحدته ، ولم يدلّ علىاستحالة ذلك دليل . و أمّا الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً ، و إذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما ، مثلاً كالعشرة ، فانّها لاتنقسم من حيث هي عشرة ، و إن انقسمت من حيث هيآحاد هي أجزاء العشرة . وقد تتكرّر الوحدة حين يقال وحدة واحدة . ولا يلزم منه ثبوته ، فانّ موضوع الوحدة الاولى هو الذى يقال له إنّه واحد ، و موضوعَ الوحدة الثانية هو الوحدة الاُولى . و إذا لم تتكثّر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد ، و ليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها ، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل .

قال : أمّا « الكميّاتُ المتّصلة » فقيل : لا معنى للسطح إلاّ نهاية الجسم ، و نهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء ، و فناء الشيء لا يكون أمراً وجوديّاً . و كذا القول في الخطّ و النقطة ، و أيضاً السطح لوكان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثّلاث ، و الحالّ في الشيء الّذى يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث ، فالجسم منقسم في الجهات الثّلاث ، فكان جسماً ، هذا خلف .

أقول: السطح ليسهو فناء الجسم فقط ، فانّ الفناء لايقبل الاشارة الحسيّة، و السطح يقبلها . و التحقيق يقتضى أنّ هناك ثلاثة أمورٍ : فناء الجسم في جهة معيّنة من جهاته ، و مقدار ذو طول و عرض فقط ، و إضافة تعرض للفناء ، فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذى نهاية ؛ فالمقدار موجود بسببه يقبلالاشارة . والفناء ليس بعدم محض ، بل عدم أحد أبعاد الجسم ، و هو ثخنه ؛ و الاضافة عارضة لها متأخّرة عنها . و ربما يعتبر السّطح وحده من حيث هو مقدار ، و ذلك موضوع لعلم الهندسته ، و كذلك الخطّ و النقطة ، ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث ، كانقسام الجسم ، لأنّ ذلكيكون حكمالعرض السارى في محلّه ، و ليس السطح ولا الخطّ ولا النقطة من الأعراض السّارية في محالّها .

و كذلك الوحدة و الوضع و غير ذلك ممّا لا ينقسم بانقسام المحلّ ، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع .

قال : < احتجوا على أن الزمان لا يجوز أن يكون موجوداً بامور >

و أمّا « الزمان » فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس . فقد احتجّوا على أنّه لا يجوز أن يكون موجوداً بامورٍ :

أوّلها أنّه لو كان موجوداً لكان إمّا أن يكون قارّ الذات ، فيكون الحاضر عين الماضي ، فيكون حادث اليوم حادثَ زمان الطوفان ، هذا خلف . او لا يكون قارّ الذات ، و حينئذ يقضى العقل بأنّ جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآنَ ، و أنّ جزءاً منه حصل الآنَ و الماضى . و الآن هو الزمان فيلزم فيه وقوع الزمان في الزّمان . فلو كان أمراً وجوديّاً لزم التسلسل ، و هو محالٌ .

أقول : إن كان الزمان قارّ الذات لايكون الحاضر عينَ الماضى ، بل يكون معاً . كما في الجسم الذى هو قارُّ الذات ، ولا يلزم منه أن يكون جزءٌ منه هو عين الجزء الآخر . و أمّا إذا كان الزّمان غير قارّ الذات ولم يبق جزءٌ منه عند حصول جزء آخر ، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمانٌ ؛ لأنّ القبليّة والبعديّة لأجزاء الزمان لذاتها ، فيكون جزءٌ مقدّماً على جزء ، لابزمان غيرهما ، بل بذاتيهما ، ولا يلزم منه تسلسل .

قال : و ثانيها أنّ الزمان إمّا الماضى او المستقبل او الحال ، ولا شكّ في أنّ الماضى و المستقبل معدومان . أمّا الحال فهو الآن ، و هو إمّا أن يكون منقسماً اولا يكون . فان كان منقسماً لم يوجد جزآه معاً ، فلا يكون الذى فرضناه موجوداً ، موجوداً، هذاخلف . وإن لم يكن منقسماً كان عدمه دفعة لامحالة ، وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعةً فيلزم منه تتالى الآنات ويلزم منه تركّب الجسم من النقط المتتابعة. هذا خلف .

أقول : الزمان إمّا الماضى ، و إمّا المستقبل ، و ليس له قسم هو الآن . إنّما

الآن هو فصل مشترك بين الماضى و المستقبل ، كالنقطة في الخط . و الماضى ليس بمعدوم مطلقاً ، إنّما هو معدوم فيالمستقبل ، و المستقبل معدوم فيالماضى ، وكلاهما معدومان في الآن . و كلّ واحد منهما موجود في حده . و ليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً ، فانّ السماء معدوم في البيت و ليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءاً من الزّمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين . مثلاً تقول : من الغداة إلى الآن ، و منالآن إلىالعشاء . فان كان الآن جزءاً لمتكن هذما لقسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين . فالآن موجود ، و هو عرض حالّ في الزّمان ، كالفصل المشترك في الخطّ ، و ليس بجزء من الزمان ، وليس فنائه إلاّ بعبور زمان ، فلا يلزم منه تتالى الآنات .

قال : و ثالثها : الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته ، و فساد التالى يدلّ علىفساد المقدّم . بيان الشرطيّة أنّه لو كان موجوداً و فرضناه قابلاً للعدم فليفرض أنّه عدم ، فيكونعدمه بعد وجوده بعديّة لاتوجد معالقبل ، وهذه البعديّة لا تتحقق إلاّ عند تحقق الزمان ، فاذن يلزم منفرض عدمالزمان وجوده ، و ذلك محال ، فاذن مجرّد فرض عدمه يستلزم المحال ، فاذن فرض عدمه محال ، فهو واجب لذاته . و إنّما قلنا : إنّه يستحيل أن يكون واجباً لذاته ، لأنّ كلّ جزء منه حادث و ممكن ، و المجموع متقوم بالأجزاء ، و المتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجباً .

أقول : فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرضعدمه مع وجوده ، ويلزم منه المحال ، لاشتماله على عدم الشيء و وجوده ، و فرض عدم الزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلك العدم بقبل او بعد . و هذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزّمان ، و من اقتران وجود الشيء بعدمه .

قال : و رابعها : لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الوجود ، فانّا كما نعلم بالضّرورة أنّ من الحركات ما كانت موجودةً أمس و منها ما يوجد

غداً ، كذلك نعلم بالضّرورة أنّ الله تعالى كان موجوداً بالأمس و أنّه موجود الآن ، و سيبقى غداً . و إن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون مقداراً لمطلق الوجود ؛ لأنّه في نفسه إن كان متغيّراً استحال انطباقه على الثابت ، و إن كان ثابتاً استحال انطباقه على المتغيّر .

أقول : القول بأنّ الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات ، فانّه يقول : « الباقي لايتصوّر بقاؤه إلاّ في زمان مستمرّ ، و ما لا يكون في الزمان ويكون باقياً لابدّ و أن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزّمان مقدار الوجود » . و المتكلّمون حيث قالوا : « القديم موجود في أزمنة مقدّرة لا نهاية لأوّلها » ، فقد حكموا بصحّة انطباق الثابت على المتغيّر ، ولم يقتض ذلك محالاً .

قال : فان قلتَ : نسبة المتغيّر الى المتغيّر هو الزمان ، و نسبة المتغيّر إلى الثابت هو الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . قلت : هذا التهويل خالٍ عن التحصيل ، لأنّي قد دللت على أنّ مفهوم « كان » و « يكون » لو كان أمراً موجوداً في الأعيان، لكان امّا أن يكون قارّ الذات، فيلزم أن لايوجد في المتغيّرات، و ان لم يكن ثابتاً استحال وجوده في غير المتغيّرات . و هذا التقسيم لا يندفع بالعبارات .

أقول : لا شكّ في أنّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمرّ الوجود مع الزمان ، و ليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي ، كالسّماء مع الأرض . و ذلك الفرق معقول محصّل ، سواء كان ذلك تهويلاً او غير تهويل . و ليس معيّة المتغيّر و الثابت مستحيلاً ، فأنّا نقول : نوح عليه السلام عاشَ ألفَ سنةٍ ، فانطبق مدّة بقائه على ألفِ دورةٍ من الشمس . واذا تقرّر اختلاف المعاني ، فللمصطلحين أن يعبّروا عن كلّ معنىً بعبارةٍ يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى. ولا يعنون بـ «التحصيل» هناك غيردلالة العبارات على المعاني .

قال : و خامسها وهو في ابطال قول أرسطاطاليس خاصّة : انّ الزمان مقدار

امتداد الحركة ، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأنّ الامتداد لا يحصل الاّ عند حصول جزئين ، و الجزآن لا يحصلان دفعةً ، بل عند حصول الأوّل فالثّاني غير حاصل ، و عند حصول الثاني فالأوّل فائت . و اذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . و هذا الوجه لخصّه الامام أفضل الدّين فريد غيلان .

أقول : امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة. و أمّا امتداد الشيء غير القارّ الذات، فلا يمكن أن يكون فيما تكون أجزاؤه حاصلة دفعةً ، بل يجب أن يكون فيما لا يوجد منه جزآن دفعةً ، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لما سمّى العقلاء الزمان بالمُدّة المشتقّة من الامتداد . واعلم أنّ أرسطاطاليس قال: الزمان مقدار الحركة . وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ، ولم يعلم أنّ الامتداد هو المقدار المتّصل . فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه .

قال : وأمّا «الكميّات المنفصلة» فليست اموراً وجوديّة ، لأنّه لا معنى للعدد إلاّ مجموع الوحدات ، والوحدة لا يجوز أن تكون صفةً ثبوتيّةً زائدةً على الذات، وإلاّ لكان كلُّ واحد من أشخاص تلك الماهيّة واحدة ، فيلزم التسلسل ؛ و لأنّ الاثنينيّة لو كانت صفةً واحدةً وهي قائمةٌ بالوحدتين فإمّا أن تكون بتمامها قائمة بكلّ واحدة من الوحدتين ، فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم أن يكون كلّ وحدة وحدها اثنين ، و هو محالٌ . وإن توزّعت على الوحدتين كان القائم بكلّ واحدة من الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم تكن الاثنينيّة صفةً واحدةً ، بل مجموع أمرين . و إن جاز ذلك فنجعل الاثنينيّة نفس تينك الوحدتين .

أمّا الفلاسفةُ فقد احتجّوا على كون الوحدة صفة ثبوتيّة بأنّ الانسان الواحد يخالف العشرة في مسمّى الواحديّة ، ويشاركها في مسمّى الانسانيّة . والواحديّة صفةٌ زائدةٌ على الماهيّة ، وليست أمراً عدميّاً ، لأنّها لو كانت عدماً لكانت عدم

الكثرة . فالكثرة إن كانت عدميّة كانت الوحدة عدم العدم ، فتكون ثبوتيّة ؛ وإن كانت وجوديّة فلا معنى للكثرة إلاّ مجموع الوحدات ، فاذاكانت الوحدةُ عدميّة لزم أن يكون مجموع العدمات أمراً وجودياً ، وهو محالٌ . فثبت بهذه الدّلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديّين قائمين بالذّات .

أقول : قد مرّ أنّ الوحدة أمر عقليٌّ يعقل حيث يعتبر عدم الانقسام ، وإذا اعتبرت من حيث كونهاموضوعاًلوحدة اُخرى لزمت وحدة اخرى ، وتكون حينئذ الوحدة واحدةً بذلك الاعتبار ، ولا تكون الوحدتان اثنين ، لأنّهما ليستا في مرتبة واحدة ؛ بل الاُولىمعقولة من الموضوع ، والثانية معقولة منالمعقول من الموضوع؛ ولا يتسلسل ، بل ينقطع عند عدم الاعتبار ، والاثنينيّة قائمة بمجموع الوحدتينمن حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين ، أمّا باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين فيكون اثنين واحدةً من جميع آحادها بفرض اثنين ، ويقال عليها اثنان .

وأمّا قوله : « إنّ الفلاسفة قالوا : الكثرة عدم الوحدة ، ثمّ قالوا : الكثرة مجموع الوحدات » فحاصله أنّهم قالوا : [«المجموع هو عدم الجزئيّة » . وهذا لا يقوله عاقل . و المشهور عن الفلاسفة أنّهم قالوا :] الوحدة أمر عقليٌّ عامٌّ يقع على الموجودات ، كالوجود والشّيء ، ويعدّونها في الاُمور العامّة ويقولون : إنّها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد ، فليس وحدة النقطة كوحدةِ الجسم ، ولا كوحدة الحيوان ، ولا كوحدة العسكر ، والكثرة مؤلّفة من الآحاد .

قال : أمّا«الكيفيّات» فالمختصّة منهابالكميّاتغيرموجودة ، لأنّما دلّعلى بطلان وجود الكم دلّ علىبطلان ما يقوم به . وأمّا الصّلابة فهي عبارةٌ عن التأليف بناءً علىالقول بالجوهر الفرد . واللين عبارةٌ عن عدم الممانعة ، فيكون عدمياً .

أقول : لا شكّ في وجود الخطّ المستقيم والخطّ المنحني والدائرة والكرة والزاوية ، وامتياز بعضها من بعض ؛ وليس ذلك إلاّ كيفيّات مختصّةً بالكميّات .

ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأى القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة ، إذ ليس فيه صلابة . وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها. وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين .

قال :

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

< المتحيز هو الجسم والجوهر الفرد وغير المتحيز هو العرض >

المحدث إمّا أن يكون متحيّزاً او قائماً بالمتحيّز ، او لا متحيّزاً ولا قائماً بالمتحيّز ، أمّا القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلّمين . وأقوى ما لهم فيه أنّا لو فرضنا موجوداً غير متحيّز ولا حالّ فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواءُ فيه الاستواء في تمام الماهيّة . و هذا ضعيفٌ ، لأنّ الاشتراك في السّلوب لا يقتضى التّماثل وإلاّ لزم تماثل المختلفات ، لأنّ كلّ مختلفين لا بدّ وأن يشتركا في سلب كلّ ما عداهما عنهما . وأمّا المتحيّز فقد قال المتكلّمون : إنّه إمّا أن يكون قابلاً للانقسام او لا يكون. والأوّل هو الجسم ، والثاني هو الجوهر الفرد . وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلاّ على الطّويل العريض العميق . وعلى التفسير الذى قلنا : الجسم مافيه التأليف ، و أقلّه جوهران. وهذا بحث لغوىّ .

أقول : الأقدمون من المتكلّمين قالوا : المتحيّز هو الجوهر ، والحالّ فيه هو العرض . والموجود الذى لا يكون جوهراً ولا عرضاً هو الله تعالى . وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدثٍ غير متحيّز ولا حالّ فيه ، لا كما قاله ، فانّ ذلك لا يقوله عاقل . والقول بانّ كلّ مؤلّف جسمٌ ممّا تفرّد به أبو الحسن الأشعريُّ.والباقون اعتبروا فيه الأبعادالثلاثة ، فقال الكعبى[4] : أقلّه يحصل منأربعة جواهر،ثلاثة كمثلّث ورابعها فوقها ، ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلّثات . و قال باقي المعتزلة : أقلّه من ثمانية جواهر يتالّف كمكعّب ذى ستّة أضلاع مربعّات .والفلاسفة أيضاً اعتبروافيه قبول الأبعاد الثّلاثة مع إنكار كونه مؤلّفاً من جواهر أفراد .

< الاعراض التي يجوز أن يتصف بها غير الحي هى المحسوسات >
< بالحواس و هى الاكوان >

قال: أمّا الحالّ في المتحيّز فهوالعرض ، وهو إمّا أن يجوز اتّصاف غيرا لحيّ به او لا يجوز ، أمّا الأوّل فهو المحسوس باحدى الحواسّ والأكوان .

وأمّا المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر ، احساساً أوّليّاً ، وهي الألوان والأضواء . أمّا الألوان فالقدماء قالوا : الخالص هو السّواد ، أمّا البياض فهو انّما يتخيّل من اختلاط الهوى بالأجسام الصّغار الشفّافة ، كما في الثلج ، والزجاج المدقوق ؛ ومنهم من اعترف بالبياض ، كما في بياض البيض المسلوق . والمعتزلة قالوا: الخالص هو السواد والبياض ، والحُمرة والصُفرة والخُضرة . أمّا الضّوء فقيل : انّه جسمٌ و هو خطأ ، لأنّ الأجسام متساوية في الجسمية و مختلفة في كونها مضيئةً ومُظلمة . وعند أبي عليّ : الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا شرط لصحة كونه مرئيّاً ، أمّا الظلمة فمنّا من قطع بكونها ثبوتيّة ، والأقرب أنّها عدم الضوء عمّا من شانه أن يصير مضيئاً، لأنّ فيالليلاذاجلس انسان عند النار ، وآخر بعيداً عنها ، فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئاً ، والقريب لايرىالبعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً . فلوكانتالظلمة صفةً ثبوتيّةً قائمةً بالهواء لما اختلف الحال .

ومنها المحسوسة بالسمع ، وهى الأصوات والحروف ، وهي كيفيّات عارضة امّا للأصوات ، كالسين والشين ، او حادثة في آخر زمان حبس النّفس وأوّل زمان اطلاقه ، كالتاء والطاء ، ومنه يظهر أنّ الحرف غير الصّوت .

ومنهاالمحسوسة بالذوق ، وهيالحرافةوالمرارة والملوحةوالحلاوة والدّسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة . تنبيه : لا شكّ أنّ الحرافة تفعل تفريقاً والعفوصة قبضاً . فالمدرك بحسّ الذوق كلّه طعم ، او أمر مركّب من الطعم ومن تفريق الحاسّة . هذا متوقّف فيه .

ومنها المحسوسة باللمس ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والثقل والخفّة ، والصلابة واللين.

أقول: قد مرّ أنّ البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة كذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض . والدليل عليه أنّ الزاج في غاية النفوذ لشدّته والعفص في غاية القبض و ليس أحدهما بأسود وإذا امتزجا نفذ الزاج في المسامّ الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوّة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد. ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان اخرى ، كما من الصفرة والزّرقة < تحصل > الخضرة .

وقال الحكماء : الضدان هما البياض والسواد . والاتّجاه من أحدهما إلى الآخر يكون بطرق ، كالغُبرة والزرقة ، والصّفرة والحمرة ، وأمثالها . وكيفيّات الأصوات ليست هي الحروف وحدها ، بل الثقل والخفّة والجهارة والخفاءة من كيفيّاتها ، وكذلك كيفيّات أُخر بها يميّز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر .

وأمّا الطعوم التسعة قالوا : تتولّد من تاثير ثلاثة أشياء : هي الحرارة والبرودة والكيفيّة المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء : الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة في الثلاثة تسعة . ويرد عليه أنّ العفوصة والقبض مختلفان بالشدّة والضعف ولو صيّز الشدّة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كلّ واحد من هذه الأنواع نوعين والحقّ أنّ الطعوم فيها اختلافات كثيرة ، كما بين حلاوة العسل ، و حلاوة السكّر وحلاوة الدبس ، وحلاوة البطّيخ ، وغيرها . والمركّبات منها أيضاً كثيرة لا حدّ لها .

ولم يذكر المحسوسة بالشمّ . والّذين ذكروها قسموها إلى الملائمة وغير الملائمة ، وفيها اختلافات لاحدّ لها ، كما في سائر المحسوسات. وقومٌ عدّوا الخشونة والملاسة في الملموسات ، بدل الصلابة واللين . وبالجملة الكلامُ في هذا الموضع كثيرٌ لا يحتمله هذا الكتاب .

قال: **مسألة**

< البرودة والحرارة >

منهم من جعل البرودة عدم الحرارة . وهو خطأ ، لأنّا نحسّ من البارد بكيفيّة مخصوصة ، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة ، لأنّ العدم لا يحسّ به ؛ ولا الجسم ، وإلاّ لكان الاحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة .

مسألة

< الرطوبة واليبوسة >

الرّطوبة إن كانت عبارةً عن اللاممانعة ، على ما يقوله الفلاسفة ، كانت عدميّةً ؛ وإن كانت عبارةً عن سهولة الالتصاق كانت وجوديّة ؛ واليبوسة في مقابلتها .

مسألة

< الثقل والخفة >

الثقل أمر زائد على الحركة ، لأنّ الثقيل المسكّن في الجوّ قسراً نحسّ بثقله ، والزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء قسراً نحسّ بخفّته ، مع عدم حركتهما .

مسألة

< اللين والصلابة >

اللين معناه عدم ممانعة الغامز ، فلا يكون وجوديّاً . < والصلابة بخلافه > .

مسألة

< الملاسة والخشونة >

الملاسةُ عبارةٌ عن استواء وضع الأجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض .

أقول: في قوله « العدم لا يحسّ به » نظرٌ ، لانّ الامر العدمي إذا كان مقتضياً لامر غير ملائم ، يحسّ به من جهة مقتضاه ، كتفريق الاتّصال ، والجوع ، والعطش. فان كانت البرودةُ عدم الحرارة وكانت الحاسّةُ محتاجةً إلى حرارة تعدل مزاجها

فعدمُ تلك الحرارة يقتضي أمراً غيرملائم فيها فيحسّ به . ولم يقل أحدٌ : إنّ عدم الحرارة هو الجسم ، حتّى يكون الاحساس بالجسم احساساً بالبرودة ، والحقّ أنّ البرودة كيفيّة ضدّ الحرارة ، فانّ مقتضياتها ، كالتّكاثف والثقل وأمثالهما ، ضدّ مقتضيات الحرارة ، كالتخلخل والخفّة و أمثالهما .

والفلاسفة لم يقولوا : إنّ الرطوبة لا ممانعة ، بل قالوا : إنّها كيفيّة تقتضي سهولة قبول الأشكال لموضوعها . و اليبوسة كيفيّة تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها . والثقل والخفّة لم يذهب أحدٌ إلى أنّهما ليسا بزائدين على الحركة ، بل هما عرضان يسمّيهما المتكلّمون اعتماداً ، والحكماء ميلاً .

وقوله : « اللين عدم ممانعة الغامز » و « الرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللا ممانعة » يقتضي أن يكون اللين والرّطوبة عند الفلاسفة شيئاً واحداً . وليس كذلك بل اللينُ كيفيّةٌ تقتضي عدم ممانعة مع عسر تفرّق الأجزاء . والملاسة والخشونة لو كانتا من بابالوضع لماعُدّتا فيالكيفيّات ، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

مسألة

قال :

< هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها >

من القدماء من زعم أنّ هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالّها قائمةً بأنفسها ، وإبطالها بابطال انتقال الأعراض .

أقول : إنّ هذا الشكّ إنّما حصل لهم منالضّوء والرائحة وأمثالهما ؛ فانّهم لمّا رأوا الضوء كأنّه ينتقل من ذى الضوء إلىقابله ، والرائحة تنتقل من ذىالرائحة إلى الحاسّة ، حسبوا أنّها تبقى بعد مفارقة محالّها .

< الاكوان الاربعة من الاعراض التي يجوزان يتصف بها غير الحي >

قال : أمّا الأكوان ، فقد اتفقوا علىأنّ حصولالجوهر في الحيّز أمرٌ ثبوتيٌّ . فقيل : هذا الحيّز إنكان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم ، وإنكان

موجوداً فلا شكّ أنّه أمرٌ مشارٌ إليه ، فهو إمّا جوهرٌ وامّا عرضٌ . فان كان جوهراً كان الجوهر حاصلاً في الجوهر . وهو قولٌ بالتداخل ، وهو محالٌ ، اللّهم إلاّ أن يفسّر واذلك بالمماسّة ، ولا نزاع فيها ؛ وإن كان عرضاً فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه .

أقول : هذا غلطٌ من جهة اشتراك اللفظ ، فانّ لفظ « في » يدلّ في قولنا « الجسم في الجسم » و « الجسم في المكان » ، و « العرض في الجسم » ، على معانٍ مختلفةٍ ؛ فانّ الأوّل يدلّ على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد ، والثاني يدلّ على كون الجسم في المكان ، والثالث يدلّ على كون العرض حالاً في الجسم . والمكان هو القابل للأبعاد ، القائم بذاته ، الذى لايمانع الأجسام عند قومٍ ؛ وعرضٌ هو سطح الجسم الحاوى المحيط بالجسم ذى المكان عند قومٍ ، وهو بديهيّ الأينيّة خفيّ الحقيقة . والمكان إن كان عدميّاً لم يكن حصول الجوهر في الأمر العدميّ حصوله في المعدوم بمعنى أنّه في العدم ؛ وإن كان جوهراً ، فالجوهر عند القوم الأوّل ينقسم إلى مقاومٍ للداخل عليه ممانعٍ إيّاه ، وهو الذى لا يجوز عليه التداخل ؛ وإلى غير مقاومٍ يمتنع عليه الانتقال ، وهو المكان . والجوهر الممانع يمكن أن يدخل في غير الممانع ، وذلك هو كون الجوهر في المكان .

وأمّا عند القوم الثاني حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه . [و أمّا عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذى هو عرض بمعنى غير المعنى الذى يراد به في قولهم « حصول العرض في الجوهر » بمعنى الحلول فيه] .

قال : **مسألة**

< حصول الجوهر في الحيز هل هو معلل بمعنى آخر >

اختلفوا في أنّ ذلك الحصول هل هو معلّل بمعنى آخر . و الحقّ عدمه ، لأنّ المعنى الّذى يوجب حصوله في ذلك الحيّز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيّز ، او لا يصحّ . فان صحّ فامّا أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك

الحيّز ، او لا يقتضى . فان كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد ، ولا نزاع فيه ؛ و إن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيّز ، أولى من حصوله في غيره ، اللّهم إلاّ بسبب منفصل ، ثمّ يعود الكلام الأوّل فيه ، و أمّا إن لم يصحّ وجوده إلاّ بعد حصول الجوهر في ذلك الحيّز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه ، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور .

أقول : قد مرّ أنّ جماعةً من المتكلّمين قالوا بأنّ الكون ، و هو عرض ، علّة للكائنيّة و هى صفة . وقد قال المصنّف فيالتفريع علىالقول بالحال : إنّ ثبوت الحال للشيء إمّا أنيكون معلّلاً بموجود قائماً بذلك الشيءكالعالميّة المعلّلة بالعلم، اولا يكون كسوادّية السواد؛ وهيهنا أراد أنيبيّن الاختلاف الواقع بين المتكلّمين، و هو أنّ الحصول في الحيّز هل هو معلّل بمعنىً غير الاعتماد الذى هو عرض ام لا ؟ فانّ أباهاشم و أصحابه أثبتوا معنىً هو علّة للحركة والسكون . و أبوالحسين و باقى المتكلّمين نفوا ذلكالمعنى . و ذهب جماعة كثيرة منالناظرين في هذا الكتاب إلى أنّ المعنى المذكور هو الكائنيّة ، و غفلوا عن كونها معلّلةً بالحصول ، وهيهنا الكلام في معنى يعلّل الحصول به على عكس ذلك .

و حجّة مثبتى هذا المعنى أنّا لو قدرنا على جعل الجسمكائناً منغير واسطة معنىً ، لقدرنا على ذات الجسم ، كما أنّا إذا قدرنا على صفات الكلام ، ككونه أمراً و نهياً و خبراً ، قدرنا على نفس الكلام . و أيضاً الخفيف و الثقيل استويا في جواز التحريك و حال القادر معهما على السواء . فلابدّ من معنى بسببه يقدر على بعضالتحريكات دون بعض، فهيهنا معانى تقلّ و تكثر ، و هى مقدورة للقادر حتّى بواسطتها يحرّك ما يحرّك . و ضعف هذه الحجج غنىٌّ عن الشّرح .

قال: **مسألة**

< الحركة و السكون >

الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر ؛

و السكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد. فعلى هذا حصوله في الحيّز حالَ حدوثه لا يكون حركةً ولا سكوناً. و قيل: هوالسكون؛ و هو انّما يصح اذا قلنا: الحركة عين السكونات. و البحث لفظيٌّ. و الاجتماع حصول الجوهرين في حيّز واحد بحيث لا يمكن أن يتخلّلهما ثالث. و الافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالث. و الدليل على وجود هذه المعانى أنّ الجوهر يحرّك بعد أن لم يكن متحرّكاً. و التغيّر من أمر الى أمر يستدعى وجود الصّفة.

لا يقال: هذا منقوض: بما أنّ البارى تعالى كان عالماً بأنّ العالم سيوجد، ثمّ صار عالماً بأنّه موجود؛ و كذا لم يكن رائياً للعالم، لاستحالة رؤية المعدوم، ثمّ صار رائياً. و الأقوى أنّه لم يكن فاعلاً للعالم ثمّ صار فاعلاً. و الفاعليّة يمتنع أن تكون صفةً حادثةً، و الاّ لافتقرت الى إحداث آخر، ويلزم التسلسل؛ و أيضاً فالتّغير يكفى في تحقّقه كونُ احدى الحالتين ثبوتيّةً، و أنتم ادّعتيم أنّ الحركة و السكون كلاهما ثبوتيّان.

لأنّا نجيب: عن الأوّل بأنّ التغيّر في الاضافات لا يوجب التغيّر فيالذات و الصفات؛ و عن الثانى بأنّ الحركةَ و السكونَ نوع واحد، لأنّ المرجع بهما الى الحصول فيالحيّز؛ الاّ أنّ الحصول انكان مسبوقاً بالحصول فيحيّز آخركان حركةً. و ان كان مسبوقاً بالحصول فيذلك الحيّز كان سكوناً. و اذا كان كلّ واحد منهما من نوع واحد، و ثبت كون أحدهما ثبوتيّاً، لزم أن يكون الآخر كذلك. وبهذا الطريق ثبت أنّ حصولَ الجوهر فيالحيّز حالَ حدوثه أمرثبوتيٌّ.

أقول: هذا الحدُّ للحركة هو حدُّها عند المتكلّمين، وهو مبنيٌّ علىالقول بالجوهر الفرد و تتالى الحركات الأفراد غير المتجزّئة. و أمّا قوله: «السكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمانِ واحدٍ» يقتضى أن تكون الحركة التى تكون قبل السكون سكوناً بعينه. و الصواب أن يقال: هو الحصول في حيّز بَعدَ حصولهِ في ذلك الحيّز بعينه، حتّى تخرجَ منه الحركة، وقد

قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل . و القول ، بأنّ الحصولَ في الحيّز حالةَ الحدوث وجوديٌّ ، يكون متفرّعاً على وجود الحصول في الحيّز مطلقاً ، وقد مرّ الكلام فيه . والصّواب أن يقال هو الكون الأوّل والحصول الأوّل للجسم الحادثِ ، و هو لا يكون حركةً ولا سكوناً ، لخروجهِ عن حدّيهما . و أمّا من قال « هو السكون » فانّما قاله ، لأنّه يقول : الأكوان في الاحياز كلّها سكونات ، ويكون بعضُها حركاتٍ باعتباراتٍ اُخَرَ ؛ وذلك لأنّه قدروى عن أبي الحسن الأشعريّ أنّه قال : الجوهر اذا كان في مكانٍ فالكون الذى فيه سكون . و اذا تحرك الى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثانى سكونه فيه ، و حركته اليه .

و ذهب القلانسيٌّ الى أنّ السكون كونان متواليانِ في مكانٍ واحدٍ ، و الحركة كونانِ متواليان في مكانين ، فاذن الكون الأوّل ليس بحركة فهو سكون . [وعلى هذا القول] ولايلزم أن تكونَ الحركة عين السكوناتِ ، و الاجتماع ينبغي أن يحدّ بحيث يختصُّ بجوهر واحد . فالذى قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد . و الصواب أن يقالَ هو حصول الجوهرِ في الحيّز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه و بين [حيّزه] جوهر آخر ثالث . و الكون او الحصول في الحيّز عند المتكلّمين هو نوع ، و هذه الأربعة أجناس تحته . وقد مرّ أنّهم يقولون للأعمّ نوعاً ، و للأخصّ تحته جنساً له . و جوابُه عن تغيّر العلم ، بأنّ التغيّر في الاضافات لايوجب تغيّر الذّات ، مبنيٌّ على كون العلم إضافةً ، وسيجىء القول فيه .

قال : مسألة

< الاجتماع و الافتراق >

زعم قدماءالأصحاب أنّ الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيّز . و هو ضعيفٌ ، لأنّا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيّزين [بحيث] لايمكن أن يتخلّلهما ثالثٌ ، فقد عقلناهما مجتمعين، فلاحاجة إلى الزّائد.

أقول : تعقّل الجوهرين في حيّزيهما إن لم يقترن بقيد أن لا يتخلّلهما ثالثٌ لم يكن اجتماعاً ، و المعنى المطلق مغاير للمقيّد ، و هم لا يعنون بالزّائد غير ذلك .

قال: **مسألة**

< المحوى حال استقراره في الحاوى المتحرك متحرك >

اختلفوا في أنّ المحوىّ حالَ استقراره في الحاوى المتحرك هل يكونُ متحركاً ؟ . و الأقربُ أنّه متحرّكٌ بالعرض لا بالذّات .

أقول : إنّه ليس بمتحرّك عندمن يجعل المكان، السطح الباطن من الحاوى، لأنّه لم يفارق مكانه ؛ و متحرّكٌ باعتبار تغيّر الاشارة إليه من مشير واحد، فلذلك قيل : إنّه متحرّكٌ بالعرض اى بتبعيّة الغير ، لا بالذات من حيثُ لم يفارق مكانه .

قال: **مسألة**

< الاكوان بأسرها متضادة >

الأكوان بأسرها متضادّةٌ ، لأنّها إن اقتضت الحصول في حيّز واحد كانت متماثلةً فكانت متضادّةً ، وإن اقتضت الحصول لافي حيّز واحد فلاشكّ في تضادّها، لكنّها تكون بحيث لايصحّ تعاقبها ،كالكون الّذى يقتضى الحصول فيالحيّز الأوّل مع ما يقتضى الحصول في الحيّز الثالث فما فوقه .

أقول : حجّتُهم ، على أنّ الأكوان الّتى تقتضى الحصول في حيّز واحد متماثلة، امتناعُ تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة . و فيه نظرٌ. وحدّ الضدّين إن كان باللذّين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان ، لأنّهما ممتنعا الاجتماع . و إن قيل : « المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما » لم يدخل المثلان في الحدّ . و إن زيد فيه : « و يصحّ تعاقبهما على محلّ واحد » لا يكون كلّ الأكوان كذلك ، لأنّ الكون في حيّز لا يمكن أن يعاقبه كونٌ في حيّز يتخلل بينهما حيّزا و أحياز . و المشهور ، عند المتكلّمين ، الأخيرُ من هذه الحدود ؛ و الحكماء

يزيدون فيهما قيداً آخر ، و هو كونهما في غاية التباعد . و على ذلك التقدير لايكون لضدٍّ إلاّ ضدٌّ واحدٌ فقط.

قال : أما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس .

« ١ » منها الحياة

و اعلم أنّ المراد منها إن كان اعتدال المزاج ، او قوّة الحسّ و الحركة ، فهو أمر معقول ، و إن كان شيئاً ثالثاً فلابدّ من إفادة تصوّره ، ثمّ إقامة الدّليل على ثبوته . و الجمهور زعموا أنّها صفةٌ ، لأجلها يصحّ على الذّات أن يعلم و يقدر ، و احتجّوا بأنّه لولا امتياز الحيّ من الجماد بصفة و إلاّ لم يكن اتّصافُ الحيّ بهذه الصفة أولى من الجماد .

و احتجّ ابن سينا في « القانون » بأنّ العضو المفلوج حيٌّ ، فحياته إمّا أن تكون قوّة الحسّ و الحركة ، او قوّة التغذية ، او نوعاً ثالثاً . و الأوّل باطل ، لأنّ العضو المفلوج ليس له قوّة الحسّ و الحركة . و الثاني باطل ، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً ، ولأنّ القوّة الغاذية حاصلةٌ للنبات، ولا حياةَ له . فثبت أنّ الحياةَ أمرٌ ثالثٌ .

و الجوابُ عن الأوّل مُعارضٌ بأنّه لولا امتيازُ الذات الحيّة بما لأجله صحّ أن يصير حيّاً ، و إلاّ لم يكن بأن يصير حيّاً أولى من غيره . و هذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة اخرى . و كلّ ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هيهنا . وعن الثاني أنّ معنى كون العضو المفلوج حيّاً بقاء قوّة التغذية [فيه] . قوله: « قدتبطل هذه القوّة مع بقاء الحياة » قلنا : لا نسلّم ، فلم لا يجوز أن يقال : القوّة باقية ، و لكنّها عاجزة من الفعل . قوله : « الغاذية حاصلة فيالنبات » قلنا : أنتَ تُساعدنا على أنّ غاذية النبات و الحيوان مختلفان بالنّوعيّة والماهيّة . والمختلفان لايجب اشتراكهما في الأحكام .

أقول : قيل : الأعراضُ الّتي لايتصف بهاغير الحيّ عشرةٌ : الحياة والقدرة، و الاعتقاد ، و الظنّ ، والنظر ، و الارادة ، والكراهة ، والشهوة ، و النفرة ، والألم. ولم يقل أحدٌ : إنّ اعتدال المزاج او قوّة الحسّ و الحركة هو الحياة ، بل قالوا : إنّ الأوّل شرط فيحصول الحياة للحيوان المركّب منالأخلاط ، او من الأركان و الثاني معلول للحياة .

و قوله ، في المعارضة : « و هذا يقتضي اشتراط الحياة بحياةٍ اخرى » ليس بشيءٍ لأنّه يقتضي اشتراط الحياة بمخصّصٍ هو الاعتدالُ في الحيوانات ، و من أين لزم أن يكون ذلك المخصّص حياة اخرى . و قوله فيالنقل عن ابن سينا «أنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً » ، فزيادة المفلوج غير محتاج إليها ، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيّاً ، كالعضو الذابل .

و قوله « لم لا يجوزُ أن تكون القوّة باقيةً و لكنّها عاجزةٌ عن الفعل » غير واردٍ ، لأنّه يريد بالقوّة الباقية القوّة الّتي يصدر عنه هذا الأثرُ بالفعل ، و إلاّ ففي العضو المفلوج أيضاً قوّةُ الحسّ و الحركة باقية ، لكنّها عاجزة عن الاحساس و الحركة ، و اختلافُ غاذيتي النبات و الحيوان ليس بحسب المفهوم منهما، إنّماهو بحسب مبدأهما ، فانّ مبدأ أحداهما النفس النباتيّة ومبدأ الآخرى النفس الحيوانيّة ، و بحسب تصرّفهما فيها يجعلانه غذاء ، فانّ الاولى تتصرّف في البسائط و الثانية في المركّبات . و اختلاف العلل و الأفعال لا يوجب اختلاف ماهيّة المعلول والفاعل ، وقدعلم أنّ ذلكالمفهوم ليسهوالحياة بعينها، وهوالمطلوب.

قال : مسألة

< هل الموت صفة وجودية ؟ >

القائلونَ بهذه الصفة منهم من اثبت الموتَ صفة وجوديّة ، تمسّكاً بقوله تعالى : « الذى خَلَقَ الموتَ و الحياة » ، و منهم من لم يقل به و زعم أنّه عبارةٌ عن عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً ، و أجاب عن التمسّك بالآية بأنّ الخلق هو التقدير ، ولا يجبُ كون المقدور وجوديّاً .

أقول : القائل بكون الموت ثبوتيّاً هو أبوعلى الجبّائي وحده. و العبارة، عن الموت بعدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً ، ليس بصحيح ، فانّ الموت يدخل في مفهومه سبقُ الحياة على ذلك العدم ، وإلاّ لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتاً .

قال: **مسألة**

< البنية ليست شرطاً لوجود الحياة >

البِنيَةُ ليست شرطاً لوجود الحياة ، خلافاً للمعتزلة و الفلاسفة . لنا أنّ القائم بمجموع الأجزاء إمّا أن يكون حياةٌ واحدةٌ ، او القائم بكلّ جزء حياةٌ على حدة . و الأوّل يقتضى حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة ، وهو محالٌ . و أمّا الثانى فمحالٌ أيضاً ؛ لأنّ الأجزاء متماثلةٌ ؛ فلو توقّف جواز قيام الحياة بجزءٍ واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ؛ و يلزم منه الدور ؛ و هو محال .

أقول : الأولى أن نقول : حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة باطل عند أكثر المتكلّمين ، و ليس بمحالٍ في بديهة العقل ، ولا بالنظر اليقينى كما مرّ قوله . و أمّا الثانى فمحالٌ ، يقال له : الذى ذكرته يقتضى إحالة وجود الاجتماع و الافتراق و غيرهما ، لأنّه لو توقّف اتّصاف كلّ جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به لزم الدور ؛ ولكن إن قيل هيهنا : قيامُ الحياة بكلّ جزء موقوفٌ على كون ذلك مجامعاً لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دورٌ .

قال: **< ٢ > ومنها الاعتقادات**

وهي امورٌ يجدها الحيُّ من نفسه ، ويُدرك التفرقة بينهاوبين غيرها بالضرورة وهي إمّا أن تكون جازمةً او متردّدةً . أمّا الجازمة فان لم تكن مطابقةً فهي الجهل وإن كانت مطابقة فامّا أن لا تكون عن سبب وهو اعتقاد المقلّد ؛ او < تكون > عن سبب ، وهو إمّا نفس تصوّر طرفي الموضوع والمحمول وهوالبديهيّات ؛ اوالاحساس

هو الضروريات ؛ او الاستدلال وهوالنظريات . وأمّا الذی لا يكون جازماً فانكان التردد على السوية فهو الشك، وإن كان أحدهما راجحاً عن الآخر فالراجحهو الظن و المرجوح هو الوهم . تنبيه : لمّا كانت مراتب القوة او الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك .

أقول : تعريف الاعتقادات ، بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها ، تعريف بما يعم جميع الوجدانيات ، كالجوع والشبع والألم والمرض وغيرها . والصواب أن يقال : هي امور يمكن أن يحكم فيها بنفي او إثبات حتى يختص بها . وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس ممّا يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً . و في قوله « او الاحساس وهو الضروريات » نظر ، فان الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير .

قال: مسألة

< اختلفوا في حد العلم >

اختلفوا في حد العلم ، وعندی أن تصوره بديهي ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به ، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ؛ ولأنّی أعلم بالضرورة كونی عالماً بوجودی ، وتصورالعلم جزء منه ، وجزء البديهی بديهی، فتصورالعلم بديهي .

أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم ، وماعدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ؛ وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره ، وغيره كاشفاً عن العلم به .

قال : مسألة

< العلم سلبی او انطباع الصورة او الاضافة والتعلق ؟ >

قيل : العلم سلبي . وهو باطل ، لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه ، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العلم ، فيكون ثبوتياً ؛ وإن كان وجوداً فعدمه

يصدق على العدم ، فيكون العدم موصوفاً بالعالميّة ، هذا خلفٌ .

وقيل : إنّه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم . وهو باطل ، وإلاّ لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حارّاً بارداً . لايقال : المنطبع صورته ومثاله . لأنّا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهيّة للمعلوم لزم المحذور، وإلا بطل قولهم. نكتة اخرى : يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما. لا يقال : حصول الماهيّة للشيء إنّما يكون إدراكاً ، إذا كان ذلك الشّيء ممّا من شأنه أن يدرك. لأنّا نقول : إن كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول [فكان الجدار من شأنه إن يدرك ، إذ من شأنه أن يكون له الحصول .] احتجّوا : بأنّا نميّز بعض المعلومات عن بعض ، و التمييز في النفي الصرف محال . وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن . جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيّته حاضراً في الذهن . فمن تخيّل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهيّة الجبل ، وذلك باطل بالبديهة .

أقول : الحكم ، بأنّ القول بكون العلم سلبيّاً باطل ، صحيحٌ ؛ ولكن في دليله نظرٌ ، لانّ المنافي إن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان عدميّاً لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتاً ، إنّما هو عدم العدمي . ولايجب أن يكون عدم العدمي ثبوتاً ، فانّ عدم العمى ، كما في الجرو ، بل فيمن نزل في عينه ماءٌ ، بل في الجدار ، لا يكون إبصاراً . وأيضاً يلزم من قوله : « ولو كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفاً بالعلم » ثبوت ما ادّعى إبطاله، لانّ وصف العدم لا يكون وجوديّاً . فاذن العلم سلبيّ .

وأمّا إبطال القول بالانطباع، بوجوب أن يكون العالم بالحرارة حارّاً ، فليس بصحيح ؛ لانّهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة . وفرقٌ بين صورة الشيء وبينه فانّ الانسان ناطق ، وصورته ليس بناطقة. وقوله : « وإن كان مساوياً في تمام الماهيّة لزم المحذور » فالصحيح أنّها ليست مساوية في تمام الماهية لانّ المساوى في تمام

الماهيّة هو نفس الماهيّة او شخص من أشخاصها ، لا صورتها . وإذا كان بين الماهية وصورتها اثنينيّةٌ في النوع لكانت الصّورة غير الماهيّة ، ولجاز أن يكون المقتضى لكون المحل حاراً هومجموع مابه الاشتراك ومابه الامتياز . وأيضاً في « النكتة » جعل العلم هو حصول الماهيّة للشيء و قبل ذلك ذكر : أنّهم قالوا : « هو حصول صورة الماهيّة » . فالذى قاله هيهنا ليس ممّا ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب « إن كان الادراك هو نفس الحصول ، فالجدار من شأنه أن يدرك ، إذله الحصول» ، ليس بصحيحٍ ، لانّهم قالوا : الادراك هونفس الحصول لقابل مشروطبشرط مخصوص. فانالوقلنا : الغنيحصول مالٍ عندمَنمن شأنه أن يحصل له مالٌ ، لا يلزم منه أن يكون الحمارالذى يحصلعنده مالٌ غنيّاً .وقوله في الجواب الاخير : « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيّته حاضراً في الذهن » [مبنيٌ أيضاً على عدم الامتياز والاثنينيّة بين الشيء وصورته ، لانّ الحاضر في الذهن] هيهنا صورةٌ لوكان الشيء الذى هوصورته موجوداً لكانت هذه الصورة مطابقةًله .

قال: وقيل : إنّه أمرٌ إضافيٌّ . وهو الحقُّ ، لنا أنّه لا يمكننا كون الشيء عالماً إلاّ إذا وضعنا فيمقابلته معلوماً . ثم القائلون به : منهم من سمّى هذه الاضافة بالتعلّق ، وأثبت أمراً آخر يقتضى هذا التعلّق ؛ ومنهم من قال : العلم عرضٌ يوجب العالميّة ، والعالميّة حالةٌ لها تعلّقٌ بالمعلوم . فهؤلاء أثبتوا اموراً ثلاثةً ؛ وأمّا نحن فلا نقول إلاّ بهذا التعلّق . وأمّا العالميّة والعلم فممّا لم يثبت بالدليل .

أقول : المعلوم الّذي وضعه بازاء العالم إن كان معدوماً فليت شعرى أين يكون إنلم يكن فيالذهن . والذى سمّىهذه الاضافة بالتعلّق هوأبوالحسينالبصريّ ومن تبعه . والقول بأنّ العلم عرض يوجب العالميّة هو قولُ القائلين بالاحوال . وبالجملة التعلّق من غير متعلّق به غير معقولٍ .

قال: **مسألة**

< العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين >

اختلفوا فى أنّ العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين ؟ و عندى أنّا إن فسّرنا العلم بنفس التعلّق لم يصحّ ذلك ، لأنّه يصحّ أن يعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومين ، مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر ، و لو لا التغاير لماصحّ ذلك ؛ و إن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع ، لأنّ العلم المتعلّق بكون السواد مضاداً للبياض ، إن لم يكن هو بعينه متعلّقاً بهما ، لم يكن متعلّقاً بالمضادّة التى بينهما ، بل بمطلق المضادّة. وليس كلامنافي ذلك العلم، بل فيالعلم المتعلّق بالمضادّةالمخصوصة. و إن كان متعلّقاً بهما فهو المطلوب .

ثمّ المجوّزون ، منهم من فصّل فقال : كلُّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، [امتنع تعلّقُ العلم الواحد بهما . و كلُّ معلومين لايصحّ العلمبأحدهما معالذهول عن الآخر] لم يمتنع أن يعلما بعلم واحد . و هذاالتفصيل باطل عندى ، لأنّ العلم بمضادّة السواد و البياض ، لمّا ثبت أنّه متعلّق بالسواد و البياض ، مع أنّهم قالوا : يصحّأن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض ، فقدتعلّق ذلك العلم بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

أقول: العلم القديم عند أهل السنّة يتعلّقُ بمعلومات الله التى لانهاية لها ، مع أنّه واحد . و هذا البحث يتعلّق بالعلم المحدث . فقال أبو الحسن الباهلى : إنّ العلم الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة . و حكى عن أبى الحسن الأشعرىّ ذلك . و أنكره الأستاد أبو إسحاق ، و قال : إنّه ذكره في الالزام على من يقول : العلم الواحد يتعلّقبمعلومين. وذهبالجبّائىإلىجواز تعلّق العلم الواحدبمعلومين. وأوجبذلكمنأهلالسنّةأبومنصورالبغدادى.وقالالقاضىأبوبكر < الباقلانى > : كلُّمعلومين لاينفكُّ أحدهما عن الآخرفي العقل يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، و كلُّمايصحّ أن يعلممعالذهولعنشيءآخر، فلا يمكن أن يتعلّق بهما علم واحد .

و يقال للمصنّف : إذا فسّرت العلم بالتعلّق جاز تعلّقُ العلم بالمجموع و يكون الأجزاء داخلة فيه ، و حينئذٍ قد تعلّق بأمرين ، و أنت حكمت بامتناع ذلك ، وأنت استدللت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين ، مع الذهول عن كونه عالماً بالاخر . و هيهنا لا يصحّ هذا الاستدلال . و أيضاً كان يجب أن تقول: «مع الذهول عن الاخر» ، و أنت قلت : « مع الذهول عن كونه عالماً بالاخر » .لأنّ المطلوب هيهنا التعلّق بمعلومين لا بمعلوم و بالعلم بمعلوم آخر . و أيضاً على تقدير تفسير العلم بمايوجب التعلّق ، جعل العلم بمطلق المضادّة غير متعلّق بشيئين . وذلك غير معقول ، فانّ المضادّة لاتعقل إلاّ بين شيئين . بلى يكون الشيئان شاملين لكلّ ما يقع عليه اسم الشيئيّة . و لا فرق بين المضادّة المطلقة و المضادّة المخصوصة إلاّ بعدم التعيين ، و وجود التعيين فيما يتعلّق المضادّة بهما ، و لا يختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين .

و إبطالُ قول المجوّزين بقوله : « العلم بالسواد و البياض يتعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما ، مع الجهل بالاخر » غير صحيح ، لأنّ كلامهم في المضادّة المتعلقه بهما ، وتصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض. فليس مايصحّ العلم به مع الجهل بالاخرهو أحد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما معاً .

قال: ر و مسألة

< المعلوم معلوم من وجه و مجهول من وجه >

المعلوم على سبيل الجملة معلومٌ من وجهٍ و مجهولٌ من وجهٍ . و الوجهان متغايران ، و الوجه المعلوم لا إجمال فيه ، و الوجه المجهول غير معلوم ألبتة ، لكن لمّا اجتمعا في شيء واحد ظنّ أنّ العلم الجملىّ نوع يغاير العلم التفصيلىّ .

اقول: اعترف هيهنا بأنّ الشيء المعلوم من وجه و المجهول من وجه يغاير الوجهين. وهذا ما ذكرته في‌صدر الكتاب عندإبطال قوله : « التصوّرليس بمكتسب». و مطلوبه هيهنا بيانُ تغايرالوجهين ، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه

الوجهان و < تغاير > الوجهين .

قال : مسألة

< العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة >

العلوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ، خلافاً لشيخي و والدى رحمه الله.
لنا أنّ النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ؛ و لأنّ اعتقاد قدم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثه ، و مشروط بالعلم بماهيّة الجسم و ماهيّة القدم و الحدوث .

أقول: والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم و أنّها لا تختلف باختلاف متعلّقاتها و المصنّف يقول : الشرط مخالف للمشروط . و أيضاً يقول : الاعتقادات متضادّة و مشروطة بشروط مختلفة ، فانّ اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم و بالقدم ، و اعتقاد حدوثه مشروط بالجسم و بحدوثه . و لوالده أن يقول : العلم من حيث هو علم ليس بمختلف ، إنّما يختلف بسبب متعلقاته ، فيكون تماثل العلوم لذاتها و اختلافها بسبب اختلاف متعلّقاتها .

قال : مسألة

< العلوم كلها ضرورية >

العلوم كلّها ضروريّة ، لأنّها إمّا ضروريّة ابتداء ، او لازمة عنها لزوماً ضروريّاً ، فانّه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً ، وإذا كان كذلك كانت بأسرها ضروريّة .

أقول: يريد بالضروري هيهنا اليقيني ، لا البديهي ، ولا المحسوس وحده ، فانّه قال من قبل : « المحسوسات هي الضروريّات » . وقد سمّى كلّ اليقينيّات ضروريّاً ، موافقة لقول أبي الحسن الأشعرى .

قال: تنبيه ، اتّفقوا على أنّه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيّاً وبالفرع ضروريّاً ، وإلاّ فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع ، فيصير الضرورى غير ضرورى ، هذا خلف .

أقول : إن كان المراد من الأصل التصديقات التي يتوقّف عليها تصديقات فهو حقّ؛ وإن كان المراد أعمّ من ذلك ففيه نظرٌ ، لأنّ التصورات يمكن أن تكون كسبيّة ، والتصديقات الموقوفة عليها ضروريّة .

قال : مسألة

< اعتقادالضدين يمتنع اجتماعهما >

اختلفوا في أنّ اعتقاد الضدّين يمتنع اجتماعهما لنفسهما او لأمر يرجع إلى الصارف . والأقرب أنّ المنافاة ذاتيّة ، لأنّ الجزم بالثبوت شرطه أن لايكون لنقيضه احتمالُ ثبوت ، فيستحيل تحقّقه دون هذا الشرط .

أقول: الجزم بالثبوت المشروط بأنلايكون لنقيضه احتمالٌ هوالجزماليقيني، والاعتقاد أعمّ منه . والأصحّ أنّ الاعتقاد الذى لايكون يقينياً كاعتقاد المقلّديمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضادّ له ، لوجوب الصارف عنه ، أمّا فياليقيني فالمنافاة ذاتيّة كما ذكره .

قال : مسألة

< المعدوم غير معلوم >

منهم من قال : المعدوم غير معلوم ، لأنّ كلّ معلوم متميّز ، وكلّ متميّز ثابت ، فكلّ معلوم ثابت ، فما ليس ثابتاً لا يكون معلوماً . فعورض بأنّ تخصيصه باللا معلوميّة يستدعي تصوّره ، لأنّ ما لا يتصوّر لايصحّ الحكم عليه .

ثمّ أجابوا عن كلام الأوّلين بأنّ المعدوم في الخارج ثابت في الذهن . فقيل عليه : الثّابت فيالذهن أخصّ من الثابت ، فيكونالمعلوم هيهنا ثابتاً ، وليسكلامنا فيه ، إنّما الكلام في العلم بغير الثابت . ولأنّ الثبوت الذهنيّ مشكل ، لأنّا إذا علمنا أنّ شريك الله تعالى معدوم ، فحضورالشريك في الذهن محالٌ ، لأنّالشريك هو الذى يجب وجوده لذاته ، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك .

فان قلت : الحاضر في الذهن تصوّر الشريك ، لا نفس الشريك . قلت : فقد عاد الاشكال ، لأنّ البحث إنّما وقع عن متعلّق هذا التصوّر ، فانّه إن كان نفياً محضاً فكيف حصل التميّز ، و إن كان ثابتاً فثبوته إمّا في الذهن او في الخارج . و الكلام فيه ما مرّ .

أقول : المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوفٌ بالمعلوميّة ، وهو محكوم عليه من الحيثيّة المعلومة بالثبوت الذهنى ، و من غير تلك الحيثيّة غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربّما يسلب عنه الثبوت . وليس بين الحكمين تناقضٌ ، لأنّ موضوعهما ليس شيئاً واحداً . وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجى والذهنيّ محكومٌ عليه بالثبوت من هذه الحيثيّة ومسلوبٌ عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثيّة :

وأمّا قوله : « شريك الله هو الذى يجب وجوده لذاته ، والحاضر في الذهن ليس كذلك » فالجواب أنّ مفهوم الشريك هيهنا مشتملٌ على مماثلةٍ بين متغايرين ، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله . والموصوف بالامتناع محكومٌ عليه بسلب الوجود الخارجى من حيث ثبوت هذا الوصف العنوانى له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة . ومتعلّق كلّ وصف منهما معلومٌ من جهة كونه متعلقاً وغير معلومٍ من غير تلك الجهة ، فينبغى أن يفهم في أمثاله هذا الفرقُ ، حتى تنحلّ الاشكالات التى تورد عليها .

قال : مسألة

< العقل المناط للتكليف هو العلم بالوجوب و الاستحالة >

المشهور أنّ العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات ، لأنّ العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصحّ انفكاك أحدهما عن الآخر ، لكنّه محالٌ ، لا ستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً ألبتة ، او عالم

بجميع الأشياء، و لا يكون عاقلاً . ثم ليس هو علماً بالمحسوسات ، لحصوله في البهائم و المجانين، فهو إذن علمٌ بالامور الكليّة . و ليس ذلك من العلوم النظريّة، لأنّها مشروطة بالعقل . فلوكان العقلُ عبارةً عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه ، وهو محالٌ . فهو إذن عبارةٌ عن علوم كلّية بديهيّة ، و هوالمطلوب .

فقيل عليه: لم قلت: إنّ التغاير يقتضي جوازالانفكاك ، فانّ الجوهر والعرض متلازمان ، و كذا العلّة و المعلول . سلّمناه ، لكنّ العقل قد ينفكّ عن العلم كما في حقّ النائم او اليقظان الّذي لا يستحضر شيئاً من وجوب الواجبات و استحالة المستحيلات . و عند هذا ظهر أنّ العقل غريزةٌ يلزمها هذه العلوم البديهيّة عند سلامة الآلات .

أقول: قال أبو الحسن الأشعريّ : العقل علوم خاصّة . وزادت المعتزلة ، في العلوم الّتي يشتمل عليها العقلُ ، العلمَ بحُسن الحَسَن وقبح القبيح . لأنّهم يعدّونه في البديهيّات . و قال القاضى أبوبكر : هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات و مجارى العادات . و قال المحاسبىّ من أهل السّنة : هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة . وما ذهب إليه المصنّف هو الصّواب .

قال : <۳> ومنها القدرة

و المرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضآء فهو معقول ، و إن كان إلى أمر وراء هذا ، ففيه النزاع احتج أصحابنا بأنّ حركة المختار متميّزة عن حركة المرتعش ، و ليس الامتياز إلاّ بهذه الصفة . فيقال لهم : متى ثبت هذا الامتياز ؛ قبل الاتصاف بالفعل ، او حال الاتصاف ؛ و الأوّل باطل على قولكم ، لان القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم . والثانى محال ، لانّ المرتعش كما لا يتمكّن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكّن أيضاً من تركها حال وجودها ، لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد . و يقال أيضاً متى ثبت هذا الامتياز ؟ حال ما خلق الله سبحانه الحركة ، او قبلها ؟ و الأوّلُ باطلٌ ، لأنّ حصول الفعل حال

ماخلقه الله سبحانه ضروري. والثاني باطل، لأنّ حصولها قبل < أصل : بعد > أن خلقها الله تعالى محالٌ . و على التقديرين لايثبت الاختيار .

أقول: قوله : « المختار لا يتمكّن من الحركة حال وجود الحركة » فيه نظرٌ ، لأنّ المختار لايتمكّن من الحركة مع فرض وجود الحركة . أمّا مع قطع النظرعنه فلم لا يجوز؟ و هكذا القول في الاعتراض الثاني ، فانّ الاختيار حال ما خلق الله الحركة محالٌ، لفرض وجودالحركة، أمّا مع قطع النظرعن ذلك فممكنٌ، لوجود القدرة المقتضية له .

قال : و يقال للمعتزلة : متى ثبت هذا الاختيار ، عند استواء الداعيين او عند رجحان أحدهما على الآخر ؟ الأوّل باطلٌ ، لأنّ عند الاستواء يمتنع الفعل و عند الامتناع لاتثبت المكنة. و الثاني محال ، لأنّ مع حصول الترجيح يجب الراجح و يمتنع المرجوح ، و على هذا التقدير لاتثبت المكنة .

أقول : الاختيار عند المعتزلة هوصحّة صدور الفعل او تركه من القادر تبعاً لداعيه او عدم داعيه ، و هو متساوى النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الدّاعي و غيرُ متساويها عند اعتبار أحدهما .

و متقدّموهم جوّزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجح أحدهما على الآخر، و أوردواأمثلة الجائع والعطشان والهارب إذاحضرهم رغيفان متساويان، و قدحان متساويان ، وطريقان متساويان ، فانّهم يختارون أحدهما من غير ترجح . و الذين لا يجوّزون ذلك يقولون : الرجحان شيءٌ ، و العلم بالرجحان شيءٌ ، و لعلّه يختار أحدهما لوجود الرجحان ، و إن لم يفطن بالرجحان .

و متأخّر و هم قالوا بوجوب الرجحان . و قال بعضهم بأنّ الطرف الراجح يكون أولى ولاينتهي إلى حدّ الوجوب ، وهواختيار محمود الملاحمي . وأنكر بعضهم كون الأولويّة كافيةً ، لمثل مامرّ في خواصّ الممكن . و أبو الحسين وأصحابه قالوا: عندالداعي يجب الفعل ، و عند عدمه يمتنع . و ذلك لا ينافي الاختيار ، فانّ تفسير

الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك بالقياس إلى القدرة متساويين ، و بالقياس إلى الداعي و عدمه إمّا واجباً او ممتنعاً . و من عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجارى بين القائلين بالايجاب و الاختيار .

قال : **مسألة**

< القدرة مع الفعل ام لا >

القدرة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة . لنا أنّ القدرة عرضٌ ، فلا تكون باقيةً . فلو تقدّمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل ، لأنّ حال وجود القدرة ليس إلاّ عدم الفعل ، و العدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدوراً ، و حال حصول الفعل لا قدرة .

أقول : المسألة مبنيّةٌ على كون القدرة عرضاً ، و امتناع بقاء الأعراض . و الذى استدلّ به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ، ليس بدليل على ذلك، لأنّ ذلك الامتناع إنّما يلزم من فرض اجتماع القدرة و الفعل ، والمدّعي امتناعُ وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

قال : احتجّوا بأنّ الكافر حال كفره مكلّف بالايمان ، فلولم يكن قادراً على الايمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بمالا يطاق . ولأنّ الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ؛ وحالَ حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً ، فلا حاجة به الى القدرة ، و لأنّه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إمّا قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى .

و الجواب عن الأوّل : أنّه وارد عليكم أيضاً ، لأنّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل ، و حال حصول الفعل لاقدرةَ له عليه . فان قلت : إنّه في الحال مأمور لا بأن يأتى بالفعل في الحال ، بل بأن يأتى به في ثاني الحال . قلت : هذا مغالطة ، لأنّ كونه فاعلاً للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه ، و إمّا أن يكون أمراً زائداً عليه. فان كان الأوّل استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود

وإذا كان كذلك استحال أن يقال إنّه مأمورٌ بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلاّ في ثاني الحال. وإن كان الثّاني كانت تلك الفعلة أمراً حادثاً ، فيفتقر إلى الفاعل والكلام في كيفيّة فعلها كالكلام في الأوّل ، فيلزم التسلسل . وعن الثاني أنّه منقوضٌ بالعلّة والمعلول ، والشرط والمشروط . وعن الثالث أنّ المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلّق قدرته بها زمان حدوثها . وأمّا التعلّقات السابقة فلا أثر لها البتة ، وهذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد ، لانّها غير باقية .

أقول: السؤال الأوّل غير متوجّه ، لأنّ الكافر مكلّف بالايمان من حيث هو قادر حتّى يؤمن في حال قدرته . وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق ، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلّفاً بالايمان كان تكليفاً بما لا يطاق . وهكذا في السؤال الثاني، الحاجة إلى القدرة وحدها ، لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ، لا إليها مأخوذةً مع حدوث الفعل اوعدمه. وفي السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد ، مع أنّ قدرته تعالى إذا اُخذت مع وجود الارادة او مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه ، كما قيل في العبد .

وقوله في الجواب : « هذا وارد عليكم ، لأنّه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً » فيه نظرٌ ، لأنّه إذا اُخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه ، لا من حيث القدرة ، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ . وإيراد النقض بالعلّة والمعلول ، والشرط والمشروط ، ليس بنافع ، لأنّ العلّة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلّية وكذلك حال وقوعه ، لانضياف القبل والحال إليها . والقولُ، بأن تعلّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثّر في وجود الفعل أيضاً ، ليس بشيء ، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة . ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد ، وهو ما مرّ ذكره .

قال: **مسألة**

< القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة >

القدرة لا تصلح للضدّين ، خلافاً للمعتزلة . لنا أنّ القدرة عبارةٌ عن التمكّن، و مفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذلك ؛ و لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين ، إن كانت على السويّة استحال أن تصير مصدراً للأثر إلاّ عند مرجّح ، فلا يكون مصدر الأثر إلاّ المجموع . فقبل هذه الضميمة لم يكن تلك قدرة على الفعل . وإن لم تكن على السويّة لم تكن القدرة قدرةً إلاّ على الراجح .

أقول: المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكّن. ومفهوم التمكّن من هذا ومفهوم التمكّن من ذاك يشتركان في مفهوم التمكّن ، وإنّما يختلفان من حيث تعلّقهما تارةً بهذا وتارةً بذاك . فان كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحةً للضدّين ، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلاّ بالاشتراك اللفظي ، ويقع على أنواع تعدّد المقدورات . وهذا لم يقل به أحدٌ. وقوله « إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السويّة احتاجت إلى مرجّح ، وقبل المرجّح لا يكون قدرةً على الفعل » ، يقتضى أن تصير القدرة مبدءاً للفعل [مع زائد ، وهو عين مذهب من يقول : القدرة صالحةٌ للضدّين . و انّما ذهب من ذهب] الى أنّ القدرة لا تصلح للضدّين ، لقوله : القدرة عرض لا يبقى زمانين . فالقدرة التى تكون مع أحد الضدّين غير التى تكون مع الضدّ الآخر ، لا سيّما أنّهم لا يفرّقون بين القدرة وبين مبدأ الفعل او الترك .

قال: **مسألة**

< العجز صفة وجودية عند الاصحاب وهو مشكل لعدم الدليل >

عند أصحابنا : العجز صفةٌ وجوديةٌ . وهو مشكل ، لعدم الدليل . والذي يقال « ليس جعل العجز عبارةً عن عدم القدرة أولى من العكس » ضعيفٌ ، لأنّا نساعد على أنّ كليهما محتملٌ ، وأنّه لو لا الدليل لبقى ذلك الاحتمال .

أقول : إن كانت القدرة عبارةً عن سلامة الأعضاء ، فالعجز عبارةٌ عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذٍ وجوديّا . والقدرة أولى بأن لا تكون وجوديّةً ، لأنّ السلامة عدم الآفة . و ان كان العجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار ، فالعجز وجوديّ . و لعلّ الأصحاب ذهبوا اليه . أمّا إن كانت القدرة هيئةً تعرض عند سلامة الأعضاء يعبّر عنها بالتمكّن او بما هو علةٌ له ، والعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجوديّة ، والعجز عدميّ .

قال : ‹ ٣ › ومنها الارادة والكراهة

ومن الناس من زعم أنّ الارادة عبارةٌ عن علم الحيّ او اعتقاده او ظنّه بأنّ له فيه منفعةً . وهو باطلٌ ، لأنّا نجد من أنفسنا ميلاً مرتّباً على هذا العلم فيتغايران. والفرق بين الارادة والشهوة أنّ الانسان ينفر طبعُه عن شرب الدواء ، ثمّ يريده .

أقول : القائل بهذا لا يقتصر على هذا ، بل يزيد فيه بقوله « بأنّ له أو لغيره ممّن يؤثر خيره ، فيه منفعةً يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة » . ثمّ في وجود ميلٍ يترتّب على هذا الاعتقاد مغايرٍ له،نظرٌ قالوا : هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرةً تامّةً فيحصل له ميلٌ إلى شيء يريد حصوله و لا يحصل بحسب ما يتمنّاه . وذلك مثل الشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه . أمّا في القادر التامّ القدرة يكفي الاعتقاد المذكور .

قال مسألة

‹ ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد ›

منهم من قال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه . وهو باطل ، لأنّه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضدّه .

أقول: الصواب أن يقال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه ، بشرط التفطن للضدّ .

قال: **مسألة**

< العزم والمحبة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض >
< والعداوة والسخط والاختيار والمشية >

العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردّد فيه . والمحبّة عبارة عن الارادة ، لكنّها من الله تعالى في حقّ العبد إرادة الثّواب ، و من العبد في حقّ الله تعالى إرادة الطاعة . و الرضا قيل : انّه الارادة . و قيل : انّه ترك الاعتراض .

أقول: التردّد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقليّة وعن الشهوات والنفرات المتخالفة . فان لم يوجد ترجيحٌ لطرفٍ حصل التحيّر ، و ان وجد حصل العزم . و المحبّة تقع باشتراك الاسم على ارادة هو مبدأ فعل ، وهو الذى نسبه الى إرادة الثواب اوالطاعة ، وعلى تصوّر كمال من لذّة اومنفعة اومشاكلة كمحبّة العاشق لمعشوقه ، والمنعم عليه لمنعمه ، والوالد لولده ، والصديق لصديقه . وأمّا محبّة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصوّر الكمال المطلق فيه . والرضا قال أبو الحسن الأشعرىّ : انّه ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد ، وهذا من الله تعالى ؛ وأمّا من العبد فهو ترك الاعتراض . والرحمة قيل هى النعمة ، وقال أبوالحسن : هى ارادة الانعام . و الولاية ارادة الاكرام والتوفيق . والبغض والعداوة اراده الاهانة والطرد والتعذيب . والسخط ارادة التعذيب . والاختيار عند أبي الحسن هو الارادة . واختار له : أي فعل به خيراً . والمشيّة هى الارادة . والكراميّة يفرّقون بينهما .

قال: **مسألة**

< المنافاة بين ارادتى الضدين ذاتية او للصارف >

المنافاة بين إرادتى الضدّين ذاتيّة او للصارف ؟ فيه ما تقدّم في باب الاعتقاد .

أقول: قيل : إرادة الحركة ترجيح صدورها ، وإرادة السكون ترجيح صدوره . فكما أنّهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما . وقوم آخر قالوا : إرادة الحركة

تصرف الفاعل عن ارادة السكون . و الكلام فيه مثل ما مر .

قال: **مسألة**

< الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة >

الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية ، دفعاً للتسلسل . وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى و قدره .

أقول: قيل : استناد الكل الى قضاء الله تعالى و قدره ، امّا أن يكون بلا توسّط في ايجاد الشيء ، او يكون بتوسّط . والاول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار ، فانّ الاختيار هوالايجاد بتوسّط قدرة وارادة ، سواء كانت تلك القدرة و الارادة من فعل الله بلا توسّط او بتوسّط شيء آخر . فاذن ، من قضاء الله تعالى وقدره وقوعُ بعض الأفعال ، تابعاً لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا الاّ باقامة البرهان على أنّه لا مؤثّر الاّ الله تعالى .

قال : **< ٥ > < ومنها كلام النفس >**

ولم يقل به أحدٌ إلاّ أصحابنا ، قالوا : الأمر والنهي والخبر أمورمعقولة يعبّر عن كلّ واحد منها في كلّ لغة بلفظة اُخرى ، فهي متغايرة لهذه اللغات . وليس عبارةً عن تخيّل الحروف ، لأنّ تخيّلهاتابعٌ لها ومختلفٌ باختلافها . وهذه الماهيّات لا تختلف ألبتة . وليس الأمر عبارةً عن الارادة ، لأنّ الله تعالى يأمر بما يريد ، ويريد مالا يأمر به . و ظاهرٌ أنّه ليس عبارةً عن العلم والقدرة والحياة . فلا بدّ من نوع آخر .

أقول: قالوا: كلام النفس هوالفكر الذى يدور في الخلد ، وتدلّ عليه العبارات تارةً ، وما يصطلح عليه من الاشارات اُخرى . والدليل على إثباته أنّ العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً . ثمّ إنّه يدلّ على ما يجده ببعض العبارات اوبضروب من الاشارات او برقوم من الكتبة ، هكذا قيل . وقيل : أبوهاشم أثبت كلاماً في النفس سمّاه بالخواطر ، وزعم أنّ ذا الخواطر يسمعها

ويدركها ؛ وقال أبوالحسن : إنّ لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلّف من الحروف بالاشتراك ؛ وقال قوم على الأوّل بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك .

قال : ‹٦› ومنها الألم واللذة

أمّا الألم ، فلانزاع في كونه وجودياً . ثمّ قال محمّد بن زكريّا : « اللّذة عبارة عن الخلاص من الألم » ؛ وهو باطل بما إذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة ، فانّه يلتذّ بابصارها ، مع أنّه لم يكن له شعورٌ بتلك الصورة قبل ذلك ، حتّى يجعل تلك اللّذة خلاصاً عن ألم الشوق اليها . وزعم ابن سينا أنّ اللّذة إدراك الموافق ، والألم إدراك المنافي . ويقرب قول المعتزلة منه ، فانّهم قالوا : إنّ المدرَك إن كان متعلّق الشهوة ، كالحكّة في حقّ الأجرب ، كان إدراكه لذّة ؛ وإن كان متعلّق النفرة ، كما في حقّ السليم ، كان ادراكه ألماً . ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنّ الألم ليس إلاّ الادراك . واتّفقت الفلاسفة على أنّ تفرّق الاتصال موجب الألم في الحيّ . وخالفتهم ، لأنّ التفرّق عدميّ فلا يكون علّة للأمر الوجوديّ . وزاد ابن سينا سبباً ثانياً ، وهوسوء المزاج ، قال : لأنّ حدّ الألم ادراك المنافي . والحدُّ ينعكس فكلُّ ادراك للمنافي ألمٌ . وهذه الحجّة لفظيّة .

أقول : نقل عن ابن زكريا أنّه قال : « اللذّة خروجٌ من الحالة الطبيعيّة » ، وذلك لكون الادراك انّما يحصل بانفعال للحاسّة يقتضيه تبدّل حال . فأخَذَ ما بالعرض مكان ما بالذات . وقول المعتزلة يدلُّ على أنّهم يقولون : انّ اللّذة و الألم هما الادراك نفسه ، ويختلفان باختلاف متعلّقهما ، و هو امّا الشهوة ، او النفرة . فقال المصنّف : ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنّ الألم ليس غير الادراك . ومخالفة المصنّف ، في أنّ تفرّق الاتصال ليس بموجب للألم في الحيّ ، انّما كان لأنّه يقول: التفريق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفريقها . فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات ، والتفريق يقتضي زوال الاعتدال [الذى حصل من الكسر

والانكسار. فالتفريق ليس سبباً بالذات الا لأمرٍ عدمي هو زوال الاعتدال] والألم انّما حصل من سوء المزاج. هكذا فسّر قوله تلميذه « قطب الدين المصري » رحمه الله. لكن قوله عقيب ذلك : « وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج » يدلّ على خلاف ذلك.

أمّا قوله : « التفرّق عدمي ، فلا يكون علّة للوجودي » ففيه نظر ، لأنّ العدم لا يكون علّة لموجود. و < لكن > العدمي ربما يكون علّة ، كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك فانّه علّة لأحد الأكوان الذى هو السكون ، وعدم السمع علّة للخَرَس ، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علّة للجوع ؛ وتفرّق الاتصال ـ في العضو الذى لا يكون فيه حسن او يعرض له خَدَر ، او يكون معه استمراراً ، او يكون طبيعياً ، كما يحصل في المغتذى عند نفود الغذاء في أجزائه ـ لا يكون مؤلماً. بل الألم عندهم احساس عضوٍ بتفرّق اتّصال يحدث فيه غير طبيعى ، و كلامهم يدلّ على ذلك. ولا شكّ في أنّ الحُمّى وهو سوء المزاج مؤلم ، و ان لم يكن هناك تفرّق اتصال. والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي. فهو اذن حدّ للالم. واذا كان التحديد صحيحاً فلا يكون انعكاسه لفظيّاً.

قال : < ٧ > و منها الادراكات

و هي غير العلم ، لأنّا نبصر الشيء ثمّ نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما ، فالابصار غير العلم ، لكنّ الفلاسفة و الكعبيّ و أبا الحسين < البصرى > زعموا : أنّه عائدٌ إلى تأثّر الحدَقة بصورة المرئي. و المتكلّمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال ، ليمكنهم بيان أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ.

أقول: قالوا : الادراكات خمسةٌ هى الحواسّ ، و زاد القاضي أبو بكر < الباقلانى > فيها إدراك الألم واللذّة ، و قومٌ جعلوها علوماً خاصّة ، فقالوا: كلّ ادراك علمٌ ، و ليس كلّ علم ادراكاً. والقول بأنّ الابصار تأثّرٌ في الحدقة خاصٌّ بمن يُبصر بالآلة ؛ و ليس ببعيدٍ أن يكون في غيره على وجهٍ آخر ، كما

في الارادة، فانّها في العبد بخلاف ما نُثبتُه لله تعالى.

قال: مسألة

< الابصار خروج الشعاع عن العين او الانطباع >

اختلفوا في الإبصار، منهم من قال: انّه خروج الشعاع عن العين. وهو باطلٌ، و الاّ لوجب تشوّش الابصار عند هبوب الرياح ولا متنع أن نرى نصف السماء، لامتناع أن يخرج من حدقتنا مايتّصل بكلّ هذه الأشياء او يؤثّر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها.

أقول: القائلون بالشّعاع، و هم الحكماء المتقدّمون، لا يقولون بخروجه عن العين إلاّ بالمجاز، كما يقال: الضوء يخرج من الشمس. وإبطاله بوجوب تشوشّه عند هبوب الرياح ليس بوارد، لأنّ شعاع الشمس و القمر و النيّرات لا يتشوش به. و أيضاً قالوا: لوكان الشعاع جسماً لزم تداخل الأجسام، و لو كان عرضاً لزم انتقال الأعراض. و أيضاً قالوا: الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعةً، فانّ الحركة تحتاج إلى زمان، وغيرذلك. و كلُّ ذلك لازمٌ على سائرالأشعّة. وكلُّ ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب هيهنا. وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوىً مجرّدةٌ. ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب. و إذا جاز أن يضيء نورسراج صغير هواء بيت كبير وجدرانه، ولم يستبعد ذلك، فذلك أيضاً ليس بمستبعد. و استدلّوا على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر في ضوء. و لو لا أنّ شعاع البصر و الضوء من جنس واحد، لما كان بعضه مُعيناً في إفادة البعض. و أيضاً كما يقع لشعاع الأجرم النيّرة انعكاس وانعطاف و نفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفّافة، يقع لشعاع العين مثله بعينه، كما تبيّن في كتاب المناظر و المرايا. و بالجملة الكلام في هذا الموضع طويل. والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع، فليطلب من الصناعة المخصوصة به.

قال: و منهم من قال: بالانطباع. و هو باطل، و إلاّ لما أدركنا العظيم

لامتناع انطباع العظيم في الصغير ، و لما رأينا القريب على قربه ، و البعيد على بعده . فهذان الوجهان إنّما يلزمان من قال : المرئيّ هو الصورة المنطبعة فقط . أمّا من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئيّ الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك .

أقول: إنّما قال بالانطباع أرسطا طاليس و أصحابه ، و بيّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً . وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح، لأنّهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره ، بل قالوا بانطباع شبح منه. ولعلّ مقدار الشبح على صِغَر محلّه يقتضي إدراك ذى الشبح على عِظَمه . وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السمآء و الأجرام التى فيه . و أمّا رؤية القريب على قربه و البعيد على بعده ، يعنى الأبعاد ، فلعلّ المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد إدراك الأبعاد . و نحن لمّا تعذّر علينا أن نعبّر عنه استبعدناه ، مع أنّا نرى النقّاشين ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها .

قال : **مسألة**

< الادراك عند حضور الشرائط العشرة غير واجب >

الادراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر و سائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا ، خلافاً للمعتزلة و الفلاسفة . لنا أنّا نرى الكبير من البعيد صغيراً ، وماذاك إلّا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كلّ الشرائط ، و لأنّا لمّا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كلّ واحد من أجزائه و يستحيل أن يكون رؤية كلّ واحد من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر ، و إلّا وقع الدور. فرؤية كلّ واحد منها غنيّة عن رؤية الآخر . و احتجّوا بأنّه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ، ونحن لا نراها . الجواب أنّه معارض بجميع العاديّات .

أقول: القائلون بأنّ إبصار الله تعالى للموجودات غير علمه بالمبصرات لايقولون بوجوب الابصار عند الشرائط المذكورة، لامتناع أن يكون إبصاره بآلة، وأن يحجبه شيء عن شيء. وأمّا المعتزلة و الفلاسفة فيقولون: إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات، و يوجبون إبصار الخلق عند عشرة شرائط، بعد سلامة الآلة، وهى كون المبصر كثيفاً، غير مفرط الصغر، ومحاذياً للآلة أو في حكم المحاذاة زماناً، والمتوسّط بينهما شفّاف، ووقوع الضوء على المبصر، و كون الضوء غير مفرط، و عدم القرب المفرط، و < عدم > البعد المفرط، و أن يتعمّد الابصار ذو آلة الابصار، و أن لا يقاربه ما يوجب الغلط. ويدّعون في وجوب الابصار العلم الضروريّ. و أمّا تعليل رؤية الكبير صغيراً برؤية بعض أجزآئه دون البعض فليس بشيء، فانّ ذلك يقول من لا يعرفُ السببَ فيه. و معارضةُ الشّك في ذلك بالعاديّات هو أن يقال: من المحتمل أنّ الشّمس لاتطلع غداً، وأنّ الجبال الغائبة عنّا صارت جواهر، والبحار دماً، و أمثال ذلك، مع أنّا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة. كذلك هيهنا من المحتمل أن لا نبصر مع اجتماع الشرائط، لكنّا نقطع بالابصار. و لا يلتفت إلى ذلك الاحتمال، لأنّ العادة جاريةٌ بالابصار.

قال: **مسألة**

< هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل ام لا >

اختلفوا في أنّه هل يعتبر في السمع وصولُ الهواء الحامل للصوت إلى الصّماخ. فعندنا أنّه غير واجب، خلافاً للفلاسفة و النظّام. لنا أنّه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلامَ من يحولُ بيننا و بينه جدارٌ صُلبٌ، لأنّ الهواء النافذ في مسامّ ذلك الجدار لايبقى على الشكل الأوّل الذى باعتباره كان حاملاً للحروف؛ ولأنّه كان يجب أن لاندرك جهات الصوت، كما أنّا لم نلمس الشيء إلاّ حال وصوله إلينا، لاجرم لاندركُ بمجرّد اللمس جهة وصوله.

أقول: القائلون بالتموّج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل، و الذّى

يتمثّلون به من تموّج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئيّ فيه ، بل الكيفيّة الحاصلة في نفس جرمه بسبب القرع وانبساط تلك الكيفيّة في الماء الذى يلي موضع القرع ، فانّ الشكل يختصّ بالسطح الظاهر، و التموّج يحصل في عمق الماء والهواء، و أيضاً لا يقولون بامتناع وجود التموّج في جسم غير الماء و الهواء ، بل يجوّزونه في غيرهما ، كما نحسّ به في الأواني الصّفريّة وارتعاشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلاً . و أيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لامسامّ له أصلاً ، فانّ السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه ، بل يتأدّى التموّج من ذلك الجسم إلى الهواء الذى يجاوره ومن الهواء إلى الصماخ . و إدراكُ الجهات بسبب هيئة [رنين] يبقى في الهواء يُفيدُ الاحساس بجهة القرع . وقال أبو البركات البغدادى : كان النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القرع حتّى تحس بذلك . وقياسُ السمع على اللمس لايُجدِى بطائل .

قال: مسالة

< ادراك الشم و ادراك الذوق >

إدراكُ الشمّ قديكونُ لتكيّفِ الهواء المتّصل بالخيشوم بكيفيّة ذى الرائحة؛ و قد يكونُ لانفصال أجزاء لطيفة منها و وصولها إلى خيشومنا ، كما في التبخيرات؛ و قديكونُ لتعلّق القوّة المدركة بالرائحة ، وهي هناك ، وهذا أضعفُ الاحتمالات. وأمّا إدراك الذوق ، فقدتقدّم الكلامُ فيه . فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض.

أقول: الوجهان الأوّلان موجودان فى أشياء لاتنقص باحساس رائحة وفى التبخيرات ، و الوجهُ الثالثُ بعيدٌ ، فانّ القوّة لاتتعلق بغير محلّها و لا تنتقل عن محلّها .

قال: **أحكام الاعراض**

مسألة

< انتقال الاعراض ممتنع باتّفاق المتكلمين و الفلاسفة >

اتّفق المتكلّمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها ، لأنّ الانتقال عبارةٌ عن الحصول فى حيّز بعد الحصول فى حيّز آخر ، و ذلك إنّما يعقل فيالمتحيّز . و العمدةُ المشهورةُ أنّا لوقدّرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة فامّا أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحلّ او يحتاج . و الأوّل باطل ، لأنّه يكون حينئذٍ غنيّاً بذاته عن المحلّ ، و الغنيُّ بذاته عن المحلّ يستحيل أن يعرض له مايُحوجه إليه ، لأنّ ما بالذات لا يزول بما بالعرض ؛ و إن احتاج فامّا أن يحتاج إلىمحلّ مبهم ، و هومحالٌ ، لأنّ مقتضي الموجود فى الخارج موجود فى الخارج ، و المبهم من حيث هو كذلك غير موجود فى الخارج ؛ او إلى محلّ معيّن ، فيلزم استحالةُ مفارقته عنه ، وهو المطلوب .

و لقائلٍ أن يقول : لم لايجوز أن لايحتاج . قوله : « لأنّ الغنيّ بذاته عن المحلّ لا يعرض له مايُحوجه إليه» . قلنا : العرضُ عندنا لايصدقُ عليه أنّه يجبُ أن لا يكون فى المحلّ حتّى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحلّ ، بل يصدقُ عليه أنّه نظراً إلى ذاته لايجبُ أن يكون في المحلّ ، و هذا لاينافيه الحصول فيالمحلّ لسبب منفصل . سلّمنا أنّه يحتاج إلى المحلّ ، لكن لم يحتاج إلى محلّ معيّن ؟ وما ذكرتموه منقوضٌ باحتياج الجسم المعيّن إلى مكان غير معيّن ، و لأنّ الواحد بالنوع معيّنٌ . فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحلّ الواحد بالنوع لايوجب تعيّن المحلّ الواحد بالشخص .

أقول : نفيُ الانتقال بمعنى الحصول فى حيّز بعدالحصول فى غيره من الأحياز عن الأعراض لايحتاجَ إلى بيان ، فانّ العاقل لا يمكن أن يتخيّله فضلاً عن أن يدّعيه . والمطلوب هيهنا هو نفيُ الانتقال عنها بمعنى الحصول فى محلّ بعدالحصول

في محلّ غير ذلك المحلّ . و هو لم يتعرّض لذلك اصلاً .

و ما أورده من الحجّة مزيّف بما ذكره . و البرهان عليه أنّ العرض هو الموجود الذى لا يتحقق وجوده الشخصى إلاّ بما يحلّ فيه . و الشيء المحتاج فى وجوده الشخصى الى علّة لايمكن أن يحتاج إلى علّة مبهمة ، لأنّ المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجوداً فى الخارج ، و ما لايكون موجوداً فى الخارج لا يفيد وجوداً فيالخارج بالبديهة . فالعرض إذن لايتحقّق وجوده إلاّ بمحلّ بعينه يتحقق به وجوده الشخصى ويبطل بتبدّله ذلك الوجود ، و لذلك يمتنع انتقاله عنه .

أمّا الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير ، كالجسم المحتاج في التحيّز ، لا فى الوجود ، إلى حيّز لابعينه ، فلا يمتنع أن ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوى الحيّز الأوّل فى معنى الحيّز ، و هكذا إذا تعيّن مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع لا بعينه و لذلك أمكن انتقاله إلى حيّز آخر . و أيضاً الوجود الشخصى الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة ،كالهيولى المحتاجة إلى صورة لا بعينها ، و ذلك غير ما نحن فيه . [فانّ تشخص الهيولى لايتبدّل بتبدّل أشخاص الصورة ، و العرض المعين لايكون ذلك العرض عند تبدّل محلّه] .

قال : **مسألة**

< قيام العرض بالعرض ممتنع باتفاق المتكلمين >

اتّفق المتكلّمون على امتناع قيام العرض بالعرض، خلافاً للفلاسفة و معمّر.

لنا : أنّه لابدّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر ، و حينئذ يكون الكلّ في حيّز الجوهر تبعاً له . و هو الأصل ، فالكلّ قائم به ، و احتجّوا بأنّ السواد يشارك البياض فى اللونيّة و يخالفه في السواديّة ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فاللونيّة صفة مغايرة للسواديّة قائمة بها . و هما موجودان ، لأنّه لا واسطة بين

الوجود و العدم ، فاللونيّة عرضٌ قائمٌ بالسواديّة . و أيضاً فكونُ العرض حالاً في المحل ليس نفسَ العرض و نفس المحل ، لصحّة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول ؛ وليس أيضاً أمراً عدميّاً ، لأنّه نقيضُ اللاحلول ، فهو صفةٌ قائمةٌ بذلك العرض . ثمّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل . فهيهنا أعراضٌ لانهايةَ لها ، يقوم كلُّ واحدٍ منها بالآخر . هو الجواب عنهما بمقدّمات تقدّم تقريرها .

أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر لايدلُّ على امتناع قيام البعض بالبعض و قيام البعض الأخير بالجوهر . و القائل بامكان قيام العرض بالعرض مقرٌّ بأنّ الانتهاء لا يمكن أن يكون إلاّ إلى الجوهر ، إنّما الخلاف في التوسيط هل يمكن ام لا ؟ و هو لم يتعرّض لذلك ، و ما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح ؛ لأنّه أقام الصفاتِ فيها مقامَ الأعراض ، و الصفة مالا يعقل إلاّ مع غيره، و العرض ما لا يوجد إلاّ في غيره ، و قيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض ، أمّا اللونيّة فجنسٌ للسواديّة ، و هو جزءٌ من مفهوم السواديّة، لأنّ السواد لونٌ يقبض البصر ، و اللون أحقُّ بأن يكون موصوفاً . و كونه قابضاً للبصر أحقُّ بأن يكون صفةً ، و الجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع ، و لا الجزء بالكلّ . و أيضاً كون العرض حالاً في محلّه إضافةٌ ، و لا وجود لها إلاّ في العقل ، كمامرّ ، ولا يتسلسل ، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار، و كون الحلول نقيضاً للاحلول لايقتضي وجود الحلول ، كما بينّاه مراراً ، و حوالة الجواب على ما مرّ غير مفيدٍ هيهنا . و القائلون به يقولون : كلُّ عرض يحلُّ في محلّ فانّه يفيدصفةً لمحلّه ، والسرعة تجعل الحركة سريعةً ، ولايوصف الجسم بها ، فهو عرضٌ للحركة لا للجسم ، والوحدة إن كانت عرضاًفوحدة العرض تحلُّ فيه ، و النقطة فصل للخطّ ، لا للجسم .

قال : مسألة

< بقاء العرض ممتنع باتفاق الاشاعرة >

اتّفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض، لأنّ البقاء صفة ، و لو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض ؛ و لأنّه لوصحّ بقاء العرض لامتنع عدمه ، لأنّ عدمه بعد البقاء لا يكون واجباً ، و إلاّ لانقلب الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، بل يكون جائزاً ؛ وله سببٌ وهو إمّا وجوديٌّ او عدمي. أمّا الوجوديُّ فامّا الموجِب كما يقال : إنّه يفنى لطريان الضدّ . و هو محالٌ ، لأنّ طريانَ الضدّ على المحلّ مشروطٌ بعدم الضدّ الأوّل عنه ، فلو علّلَ ذلك العدم به لزم الدور . و أمّا المختار كما يقال: الله تعالى يُعدِمُه . و هو محال ، لأنّ المعدم عند الاعدام إمّا أن يكون قد صدر عنه أمرٌ او لم يصدر ، فان صدر عنه أمرٌ فتأثيره في تحصيل أمر وجوديّ ، فهذا يكون إيجاداً لا إعداماً ؛ وإن لم يصدر عنه أثرٌ فهو محال ، لأنّ القادر لابدّ له من أثر . و أمّا العدميُّ فأن ينتفي لانتفاء شرطه ، لكن شرطه الجوهر ، و هو باقٍ. والكلام في كيفيّة عدمه كالكلام في عدم العرض . فثبت أنّه لوصحّ بقاؤه لامتنع عدمه؛ لكنّه قد يعدم ، فيمتنع بقاؤه .

فقيل : على الأوّل لا نسلّم أنّ البقاء عرضٌ. سلّمناه ، لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض. وعلى الثاني فلم لايجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معيّن . و هذا لأنّ عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأوّل ثمّ انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني . فلم لايجوز أن يبقى أزمنةً كثيرةً ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه ، و حينئذ لايبقى إلاّ لسببٍ . سلّمنا أنّه لابدّ له من سببٍ ، لكن لم لايجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط و هو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى . فعند انقطاعها يفنى الباقي ، و لا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلاّ الاستقراء الذى لايفيد إلاّ الظنّ .

ثمّ احتجّوا على جواز بقائها بأنّها كانت ممكنة الوجود في الزمان الأوّل؛

فیکون کذلك في الثاني ، إذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعاً في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر . وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثمّ انقلب واجباً بعينه . و على هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى .

أقول: أبوالحسين البصريُ يدّعي أنّ العلم ببقاء بعض الأعراض كالسواد و البياض ضروريٌ ، و قوله : « طريان الضدّ على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل» دعوى مجرّدة لايقبلها القائل بأنّ الضدّ ينتفي عند طريان ضدّه ، بل يقول : عدم الضدّ الأوّل معلّلٌ بطريان الضدّ على محلّه ، و ترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل .

و قولُه : « المعدم إن صدر عنه أمرٌ فتأثيره في تحصيل أمر وجودىّ » ، أيضاً غير مسلّم عنده ، فانّه يقول : تأثيره أمرمتجدّد ، و ذلك الأمر ليس إيجاد معدوم بل هو إعدام موجود ، ما الدليل على أنّ الأوّل ممكن وحده دون الثاني ؟ بل الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف ، وجوداً كان او عدماً ، و إلاّ لما كان الطرفان متساويي النسبة إلى ماهيّته . و قولُه : « شرطه الجوهر » محتاجٌ إلى انحصار الشرائط فيه ، فانّ الجوهر قابل للعرض فقط ، و ربّما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فانّ الشمس فاعلة لاضائة وجه الأرض . و شرطه المحاذاة . فانّها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء ، و إن كان القابل و الفاعل موجودين ، و باقي الكلام ظاهر.

قال: مسألة

< العرض الواحد لايحل في محلين بالاتفاق >

اتّفقوا على أنّ العرض الواحد لا يحلُ في محلّين ، إلاّ أباهاشم ، فانّه قال: التأليف عرض واحد حالٌ في محلّين . و وافقنا على أنّه يستحيل قيامه بأكثر من

محلّين . وجمعٌ من قدماء الفلاسفة زعموا أنّ الاضافة عرض واحد قائم بمحلّين ، كالجوار و القرب . لنا : لوجاز في العقل أن يكون الحالُ في هذا المحل عين الحالّ في ذلك، لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان ، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين ؛ و لأنّه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق . و إحالةُ صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال .

اقول: يفهم من كون العرض الواحد حالاً في محلّين معنيان : أحدهما أنّ العرض الواحد الحالّ في محلّ هو بعينه حالٌ في الآخر. و الثاني أنّ العرض الواحد حالٌ في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلاً واحداً له . و الأوّلُ باطلٌ ، لابما قاله ، فانّه قاس العرضَ على الجسم الممتنع كونُه في مكانين . و لوصحّ ذلك لقيل: يمتنع اجتماع عرضين في محلّ واحد ، كالسواد والحركة والتأليف و الحياة ، كما امتنع اجتماعُ جسمين في مكان واحد . و هو ممّا لا يدفعه أحدٌ . [و لو صحّ ذلك لقيل : يمتنع اجتماع عرضين فيمحلّ واحد قياساًعلىامتناع الجسمين في مكانواحد لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محلّ واحد ، كالسواد و الحركة و التأليف و الحياة ، ممّا لايدفعه أحد] . و الدليل على بطلانه أنّ العرض محتاج في وجوده إلى المحلّ الذى هو فيه . ولو أمكن حلوله في محلّين ثبت استغناؤه بكلّ واحد منهما عن الآخر ، فيكون محتاجاً إلى كلّ واحد منهما و مستغنياً عنه معاً ، وهو باطل . و الثاني ، لم يُقِم حجّةً على امتناعه . و الفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحلّ منقسم الى أجزاء كثيرة، كالوحدة بالعشرة الواحدة ؛ والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح ؛ و الحياة بنية متجزّئة إلى أعضاء . و أبوهاشم إنّما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين ، لأنّ عدم انفكاك المؤلّف منهما دون المتجاوزين يحتاج إلى علّة ، ولو قام بكلّ واحد منهما تلك العلّة لم يتعذّر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين ، لأنّ التأليف لوقام مثلاً بثلاثة جواهر ، ثمّ ازيل واحدٌ منهما من الاجتماع بالباقيين، وجب انعدام التأليف لانعدام محلّه . فلايبقي الباقيان

مؤلّفين ، و ذلك بخلاف ما عليه الوجود . قوله ، بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلّين في جواب أبي‌هاشم : « إنّ إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلصق أحدهما بالآخر » أولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلّين .

قال : اما الاجسام فالنظر فى مقوماتها و عوارضها

اما المقومات ففيها مسائل

< النظر الاول فى مقومات الاجسام >

مسألة

< الجزء الذى لا يتجزى بين المتكلمين و الفلاسفة >

لا شكّ في تركّب الأجسام المركّبة عن الأجزاء. أمّا البسيطُ المحسوسُ فلا شكّ أنّه قابلٌ للانقسام ، و الانقسام الممكن إمّا أن يكون حاصلاً بالفعل او لايكون كذلك . و على التقديرين فامّا أن يكون متناهياً او غيرمتناه . فخرج من هذا التقسيم أقسامٌ أربعة : أحدُها أنّ الجسمَ مركّبٌ من أجزاء متناهية ، كلُّ واحد منها لايقبل القسمة أصلاً ، و هو قولُ جمهور المتكلّمين . و ثانيهما أنّه‌مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل ، و هو قول النظّام . و ثالثها أنّه غير مركّب،لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية ، و هو قول مردود . و رابعها أنّه غير مركّب ، لكنّه لا ينتهي في الصغر إلى حدّ إلاّ و بعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم ، و هو قول جمهور الفلاسفة .

أقول : إطلاقُ اسم المقوّم على الأجزاء مخالفٌ للعرف ، فانّ المقوّم يقال للمحمول الذاتي والجزء لايحمل‌على كلّه . والذی يصير الشيء المبهم بسببه محصّلاً بالفعل ، كالفصل للجنس . و الجزء لايكون كذلك . و القول المردود هو الذی‌نسبه في سائر كتبه إلى محمّد الشهرستاني ، فانّه قال بذلك في كتابه الموسوم بـ « المناهج و البيانات » .

قال: لنا وجوهٌ: الأوّلُ أنّ النقطةَ بالاتّفاق أمرٌ وجوديٌّ؛ و لأنّ الخطّ يماسُّ بها غيره، وما به يماسُّ الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً، و هي غير منقسمة بالاتّفاق؛ و لأنّها طرفُ الخطّ، فلو كانت منقسمةً لكان طرفُ الخطّ أحدقسميها فلا يكون الطرف طرفاً؛ ولأنّ موضع الملاقاة من الكرة الحقيقيّة المماسّة للسطح المستوى الحقيقيّ غير منقسم، و إلاّ لكان المنطبقُ منها على المستوى مستوياً فكانت الكرةُ مضلّعةً. ثمّ هذه النقطةُ إن كانت متحيّزةً ثبت الجوهرُ الفردُ؛ و إن كانت عرضاً، فمحلّها إن كان منقسماً لزم انقسامُها بانقسام محلّها، و إن لم يكن منقسماً فهو المطلوبُ.

أقول: قولُه: «إنّ النقطة بالاتّفاق أمر وجوديّ»، ثمّ قولُه: «و هي غير منقسمة بالاتّفاق» مناقضٌ لقوله: نهايةُ الشيء عدمُه فلا يكون وجوديّاً. والنقطةُ عند من يقول بها نهايةُ الخطّ. فاذن هذا اتّفاقٌ من غير تراضي الخصمين، ولوقال، بدل ذلك: «باعتراف القائلين به» لكان أصوب. قولُه: «و إن كانت عرضاً فمحلّها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلّها» أيضاً غيرُ مسلّم عند مخالفيه، فانّهم يقسمون الأعراض إلى السارية في محالّها و إلى غيرالسارية، و يعدّون النقطة فيغير السارية و يقولون: إنّ غير السارية لا يجبُ انقسامُها بانقسام محالّها. و ملاقاةُ الكرة الحقيقيّة للسطح الحقيقيّ المستوى يكونُ عندهم بنقطةٍ هي طرفُ قطرٍ يمرّ بمركز الكرة و بموضع التماسّ، و إلاّ فاذا ماسّت الكرةُ سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القُطر و مرّت دائرةٌ عظيمةٌ بنقطتي التماسّ انقسمت تلك الدائرةُ بسبب التماسّين إلى أربع قِسِيٍّ، اثنتان مماسّتان للسطح و اثنتان غير مماسّتين، و يلزم من ذلك انطباقُ القوس على السطح المستقيم، و ذلك محالٌ، و كونُ التماسّ بنقطة و انقسامُ محلّ النقطة لا يوجبُ كون النقطة منقسمة على ما مرّ.

قال: الثاني أنّ الحركة، لها وجودٌ في الحاضر، و إلاّ لم تكن ماضيةً ولا

مستقبلة، لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، و المستقبل هو الذي يتوقّع صيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لايصير ماضياً ولا مستقبلاً. ثمّ ذلك الحاضر غيرمنقسم، و إلاّ لكان بعض أجزائه قبل البعض، فعند حضور أحد النصفين لايكون النصف الآخر موجوداً، فلا يكون الموجود موجوداً. هذا خلفٌ. فاذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم، و عند فنائه يحصل جزءٌ آخرغير منقسم، فالحركة مركّبةٌ من أمور، كلٌّ واحد منها غير قابل للقسمة. ثمّ نقول: القدر المقطوع من المسافة بكلّ واحد من تلك الأجزاء التي لاتتجزّى إن كان منقسماً، كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة. هذا خلف. و إن لم يكن منقسماً فهو الجوهرالفرد.

أقول: مخالفه يقول: الحركة لا وجودَ لها إلاّ في الماضي او في المستقبل. و أمّا الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان، و ما ليس بزمان لا يكون فيه حركةٌ، لأنّ كلّ حركة في زمان. و كذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الأخَر ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمةً إلى ثلاثة أقسام، و القسمة إلى ثلاثة أقسام قسمةً الى خمسة أقسام، هذا خلف. فاذن، الحاضر ليس بحركة. وهوادّعى أنّه هو الحركة و بنى عليه بيانه. و المخالف لا يسلّم أنّ الماضي من الحركة كان موجوداً في آنٍ حاضرٍ، انّما يقول: هو الّذي كان بعضه بالقياس الى آنٍ قبل الحال مستقبلاً و بعضه ماضياً و صار في الحال كلّه ماضياً، و هكذا في المستقبل. و في الآن الفاصل بين الماضي و المستقبل لايمكن أن يتحرك، فانّ الحركة انّما تقع في زمان. و ليس شيءٌ من الزمان بحاضر، لأنّه غير قارّ الذات.

قال: الثالث لو تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية لا متنع الوصول من أوّله الى آخره بالحركة الاّ بعد الوصول الى نصفه، و لا متنع الوصول الى نصفه الاّ بعد الوصول الى ربعه؛ فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لايصل المتحرك

الى أجزاء المسافة الاّ في زمان غيرمتناه . و فساده يدلّ على فساد الملزوم .

لا يقال : هذا انّما يلزم على من يقول : الأجزاء التى لانهاية لها حاصلةٌ بالفعل ، ونحن لانقول به ، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لا نقسامات غير متناهية.

لأنّا نقول: القول بوحدة مايقبل القسمة باطلٌ، لوجوه: أحدها ــ وهو أنّ وحدته ان كانت نفس الذات اومن لوازمها امتنعت ازالتها الاّ عند عدم الذات، وان كانت من العوارض الزائلة فهو محالٌ ، لأنّ القائم بما يقبل الانقسام قابلٌ للانقسام ، فالوحدة في نفسها قابلةٌ للانقسام . فان قامت بها وحدةٌ اخرى يلزم التسلسل ، و ان لم يقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمةً بالفعل ، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسمٌ بالفعل . و ثانيها ــ أنّا اذا جعلنا الماء الواحد مائين ، فالما آن الحاصلان ، ان قلنا : انّهما كانا موجودين قبل ذلك ، فمن المعلوم بالضرورة أنّ أحدهما ما كان عينَ الثاني فكان مغايراً له ، فالجز آن كانا موجودين بالفعل ، و ان قلنا : انّهما ما كانا موجودين قبل ذلك ، كان ذلك احداثاً لهذين المائين و اعداماً للماء الأوّل ، وهو باطلٌ بالبديهة . و ثالثها ــ أنّ كلّ جزء يمكن فرضُه في الجسم فهو موصوفٌ بخاصيّة غير حاصلة في الجزء الآخر، لأنّ مقطع النصف موصوفٌ بالنصفيّة و لا يتّصف بها إلاّ هو . وكذا مقطع الثُلث و الربع . و إذا كان لكلّ واحدٍ من المقاطع الممكنة خاصيّةٌ بالفعل ، وعندهم أنّ الاختصاص بالخواصّ المختلفة يوجب حصولَ الانقسام بالفعل ، لزم حصولُ الانقسامات بأسرها بالفعل.

أقول: كما أنّ المسافة تنقسم إلى اجزاء لا إلى حدّ يقف عندها ، كذلك زمانُ الحركة و المفاصل غير متناهية إلاّ بالفرض كذلك الزمان الذى تقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلةً لأجزاء كأجزاء المسافة بعينها ، فان كانت المسافة ذاتَ مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قولُه في إبطال وحدة ما يقبل القسمة : « إنّ القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام » باطلٌ لمامرّ. و قيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل. وفي الوجه الثانى، ادّعاء الضرورة ــ بأنّ أحد المائين الموجودين

قبل القسمة ليس هو عين الثانى ـ مشتمل على دعوى نفى القسمة مع فرضها ، و لذلك لزم المحال . و لا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتّصال ، و حدوث شيء غير الانفصال ؛ و ذلك محسوس ، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة . و في الوجه الثالث «أنّ الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص» ليس بشيء، لأنّ تغاير الخواص اللازمة من الفرض لايقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض.

قال: احتجّوا بوجوه : أحدها ـ أن كلّ متحيّز يفرض ، فانّ الوجه الذى منه يلاقي ما على يمينه غير الذى منه يلاقى ما على يساره ، فيكون منقسماً . وثانيها ـ أنّا إذا ركّبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزّى ، ثمّ نظرنا إليها رأينا أحدَ وجهيه دون الثانى ، و الوجه المرئى غير الذي ليس بمرئى ، فيكون منقسماً . و ثالثها ـ أنّا لو ركّبنا خطّاً من ستّة أجزاء ، و وضعنا فوقَ طرفه الأيمن جزءاً و تحت طرفه الأيسر جزءاً ، ثمّ تحرّكا إلى أن يصل كلّ واحد منهما إلى آخر المسافة ، فلابدّ و أن يمرّ كلّ واحد منهما بالآخر ، و لايمكن ذلك إلاّ بعد أن يتحاذيا ، و موضع التحاذي متّصل الثالث و الرابع ؛ و إذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماسّ بكلّ واحد من نصفيه نصفَ كلّ واحد منهما ، فيلزم التجزئة . الجواب : عن الكلّ أنّ ما ذكرتموه يدلّ على تغاير جهات الجزء ، و ذلك لا يوجب القسمةَ في الذات ، فانّ مركز الدائرة يحاذي جملةَ أجزاء الدائرة ، مع أنّ المركز نقطة غير منقسمة .

أقول : إنّما حكم فيما مضى بنفى السطوح و النقط و أجاب هيهنا بماهو مبنىّ على ثبوتهما و على تغاير الجهات . و لقائل أن يقول : الجهات المتغايرة إن كانت عدميّة فلاتمايزَ بينها على قولك؛ وإن كانت وجوديّة و كانت جواهر عاد الكلام فيها ، كما كان في الأوّل ؛ وإن كانت أعراضاً و كانت حالّة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضيةً لتغاير التماسّ فيها . و ان كانت حالّةً فيها أوجب تغايرها انقسامَ

الجواهر لتمايزها . و كون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لا يفيده في هذا الموضع ، لكون ما يتعلّق به تلك المحاذيات المتكثرة واحداً ، و كون ما يتعلّق به التماسّات غير واحد ، فانّ تماسّ ما يماسّه من جهة لا تقع على موضع تماسّ ما يماسّه من جهة اخرى ، و لذلك يلزم التغاير هيهنا ، و لم يلزم في المركز .

قال : مسألة

<زعم ابن‌سينا أن الجسم مركب من الهيولى و الصورة>

زعم ابن‌سينا أنّ الجسم مركّبٌ من الهيولى و الصورة ، و معناه أنّ التحيّز صفة حالّة في شيء ، فالتحيّز هو الصورة ، و محلّه الهيولى ؛ و احتجّ عليه بناءً على نفي الجوهر الفرد بأنّ الجسم في نفسه واحدٌ، وهو قابلٌ للانفصال ، و القابل للشيء موجود مع المقبول لامحالة ، و الاتّصال لايبقى مع الانفصال . فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتّصال . جوابُه : لم لا يجوز أن يقال : الانفصال هو التعدُّد ، و الاتّصال هو الوحدة ، و الجسم إذا انفصل بعد اتّصاله كان معناه أنّه صار متعدّداً بعد أن كان واحداً. فالطاري و الزائل هو الوحدة و التعدُّد ، و هما عرضان ، و المورد هو الجسم .

أقول : القول بأنّ الجسم مركّبٌ من الهيولى و الصورة ليس ممّا ابتدعه ابن‌سينا ولا ممّا اختصّ به ، بل قال به جميع الفلاسفة . و التحيّز لا يقول به إلاّ بعض المتكلّمين ، و هو صفة الماهيّة بشرط الوجود و ليس له الى الصورة نسبةٌ . و لو كان الاتّصال و الانفصال هما الوحدة و التعدُّد لكان القابل لهما ليس بمتّصل ولا بمنفصل ، ولا بواحد ولا بمتعدّد ، و كلُّ ما هو جسمٌ فامّا متّصلٌ او منفصلٌ ، و امّا واحد او متعدّد . فاذن لا شيء ممّا هو قابلٌ لهما بجسمٍ ، فقد سمّوا القابل بالهيولى ، و الاتّصال او الوحدة هو الصورة . هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد . أمّا على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر، و يعرض له التأليف ، فيصير جسماً .

قال : مسألة

< زعم ضرار و النجار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة.. >

زعم ضرارٌ و النّجارُ : أنّ ماهيّة الجسم مركّبةٌ من لون و طعم ورائحة، و حرارة او برودة ، و رطوبة او يبوسة . و هو باطلٌ ، لأنّ المتحيّزات متساويةٌ في ماهيّة التحيّز ، و متباينة بألوانها و روائحها وطعومها ، و ما به الاشتراك غير مابه الامتياز ، فالتحيزُ ماهيّة مغايرة لهذه الصفات .

أقول: هذا مذهبٌ غيرُ معقول إن كان المرادُ بهذه الأجزاء التي يتركّبُ منهاالجسمُ أعراضاً ؛ أمّاإن كانالمرادُأنّهاجواهرمختلفة يلتئم منها الجسمفتساوي الأجسام فيالتحيّزو تباينُها في هذه الأجزاء لايدلُّ على أنّها ليست أجزاءللجسم لأنّ التحيّزصفةٌ للجسم . وقدقال المُصنّف فيمسألة تماثُل الأجسام : إنّالحصول في الحيّز حكمٌ من أحكام الجسم ، و الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم . فاذن ، الاشتراكُ في التحيّز و التباينُ في الأجزاء لا يدلُّ على امتناع كون الجسم مؤلّفاً من تلك الأجزاء .

قال : النظر الثانى فى العوارض < يعنى فى عوارض الاجسام >

مسألة

< اختلف أهل العالم فى حدوث الاجسام >

اختلف أهلُ العالم في حدوث الأجسام . و الوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة : فانّه إمّا أن يكون مُحدَثَ الذّات و الصفات ؛ او قديم الذات و الصفات ؛ او قديمَ الذات محدثَ الصفات ؛ او بالعكس .

أمّا < القسم > الأوّل فهو قولُ الجمهورِ من المسلمين ، و النصارى ، و اليهود ، والمجوس .

و أمّا < القسم > الثاني فهو قولُ أرسطاطاليس ، وثاوفرسطس ، وثامسطيوس ، و برقلس ؛ و من المتأخرين أبي نصر الفارابي ، و أبيعليّ بن سينا .

و عندهم أنّ السماوات قديمةٌ بذاتها و صفاتها المعيّنة ، إلاّ الحركات و الأوضاع، فانّ كلّ واحد منها حادثٌ و مسبوقٌ بآخر ، لاإلى أوّل . و أمّا العناصر فالهيولى فيها قديمةٌ بشخصها ، و الجسميّة قديمة بنوعها ، و سائر الصور قديمة بجنسها ، اى كانت قبل كلّ صورة صورةٌ اُخرى ، لا إلى نهاية .

و أما < القسم > الثالث فهو قولُ الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان ، كتالبس و انكساغورس و فيثاغورس و سقراط ؛ و قول جميعِ الثنويّةِ ، كالمانويّة ، و الديصانيّة ، و المرقونيّة ، و الماهانيّة . ثمّ هؤلاء فريقان :

الفرقة الاولى الذين زعموا أن تلك المادة جسم . ثمّ زعم تالس : أنّه الماء ، لأنّه قابلٌ لكلّ الصور ؛ و زعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً ، و إذا لطف صار هواءً ، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار ، ومن الدخان تكوّنتِ السماوات . ويقال: إنّه أخذه من « التوراة » ، لأنّه جاء في السفر الأوّل منها : « إنّ الله تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً . ثمّ ارتفع منه بخارٌ ، كالدخان ، فخلق منه السماوات ، فظهر على وجه الماء زبدٌ ، خلق منه الأرض ، ثمّ أرساها بالجبال » . و زعم أنكسمايس: أنّه الهواء ، و كوّن النار من لطافته . والماء والأرض من كثافته . وزعم أبرقليطس : أنّه النار ، و كوّن الأشياء عنها بالتكاثف. و آخرون قالوا : إنّه الارض ، و كوّن الأشياء عنها بالتلطيف . و آخرون : إنّه البخار ، و كوّن الهوآء و النار عنه بالتلطيف ، و الماء و الأرض بالتكثيف و عن أنكساغورَس : أنّه الخليط الذي لا نهاية له ، وهو أجسامٌ غير متناهية. و فيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم. فاذا اجتمع من تلك الأجزاء شيءٌ كثيرٌ و صار بحيث يُحسّ و يُرى ظنّ أنّه حدث . و هذا القائل بنى على هذاالمذهب انكار المزاج و الاستحالة ، و قال بالكمون و الظهور . و زعم بعض هؤلاء : أنّ ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل ، ثمّ إنّ الله تعالى حركّه ، فكوّن منه هذا العالم . وزعم ديمقراطيس : أنّ أصل العالم أجزاء

كثيرة [صغيرة] كريّة الشكل . قابلة للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكيّة متحركة لذواتها حركات دائمة . ثمّ اتّفق في تلك الاجزاء أن تصادمت على وجه خاصّ ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل ، فحدثت السماوات والعناصر ، ثمّ حدثت من الحركات السماويّة امتزاجات هذه العناصر ، و منها هذه المركّبات . وزعمت الثنويّة أنّ أصل العالم هو النور والظلمة .

أقول : صاحب الملل و النحل نقل عن تالس الملطى أنّه قال : « إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلّها ، فانبعث من كلّ صورةٍ موجودٌ في العالم على « المثال » الذى في العنصر الاوّل ، فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسّى الا وفي ذات العنصر صورة و مثال عنه . قال : و يتصوّر العامة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل ، لا ، بل هي في مُبدَعه ؛ وهو تعالى بوحدانيّته أن يوصف بما يوصف بهمُبدَعه. ثمّ قال : « ومن العجب أنّه نُقِلَ عنه : أنّ المبدَع الأوّل هو « الماء» ، منه أبدع الجواهر كلّها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ؛ فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء ، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الاثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . وفي الأخير قال : وفي التوراة في السفر الأوّل : « جوهر خلقه الله ، ثمّ نظر اليه نظر الهيبة، إلى آخره » .

ثمّ قال : كأنّ تالس الملطى إنّما تلقّى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة ، قال : والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

وأمّا أنكسيمايس الملطى فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الأشياء . ثمّ قال في الأخير : « و نقل عنه أيضاً : إنّ أوّل الأوائل من المبدعات هو الهواء » ؛ وذكر ما ذكر المصنّف . وفي الأخير قال : « وهو أيضاً من مشكاة النبوّة » . قال : و حكى

فلو طرخس : « أنّ أبرقليطس زعم أنّ الاشياء إنّما انتظمت بـ « البخت »، وجوهر « البخت » هو نطق عقليّ ينفذ في الجوهر الكلّي » . و أما انكسا غورس فقد نقل عنه : « أنّ مبدأ الموجودات جسم متشابه الأجزاء وهي أجزاء لطيفة ، لا يدركها الحسّ ، ولا ينالها العقل . و هو أوّل من قال بالكمون و الظهور ، ولم ينقل القول بالخليط عنه ، و أنباذ قلس بعده أيضاً قال بالكمون و الظهور ، مع قوله بالعناصر الأربعة » .

فهذا ما أورده صاحب « الملل و النحل » . ويدلّ على أنّ في بعض هذهالنقول شكّاً ، و إسناده إلى « التوراة » فيه نظر . وقال المصنّف في بعض مصنّفاته : « إنّ ديمقراطيس قال :«إنّ البسائط الّتي يتألّف منا الأجسام كريّةُ الشكل » . والشيخ ذكر في « الشفاء » في الفنّ الثالث من الطبيعيّات : أنّهم قالوا : إنّها غيرمتخالفة إلاّ بالشكل ، و إنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع ، و إنّما يصدر عنها أفعالمختلفة لأجلالأشكال المختلفة. وذكر: أنّ بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسةالمذكورة في مجسّمات اقليدس هى أشكال الفلك و العناصر . و بالجملة نقل عنهم اختلافات لافائدة في ذكرها .

قال : الفرقة الثانية الذين قالوا: ان أصل العالم ليس بجسم ، وهمفريقان:

الفرقة الاولى الحرنانية . وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلأ . فقالوا : « البارى » تعالى تامالعلم والحكمة لايعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه العقل ، كفيض النور عن القرص ، وهوتعالى يعرف الأشياء معرفةً تامّةً . و أمّا « النفس » فانّه يفيض عنها الحياة فيضالنورعن القرص ، لكنّها جاهلةٌ لاتعلم الأشياء مالم تمارسها . وكان البارى تعالى عالماً بأنّ النفسستميل إلى التعلّق بالهيولى وتعشقها ، وتطلب اللذة الجسميّة ، وتكره مفارقة مفارقة الأجسام ، وتنسى نفسها . ولمّاكان من سوس[1] البارى تعالى الحكمة التامّة

(١) السوس:الاصل ، الطبع . تقول : « الفصاحة من سوسه » أى طبعه .

عمد إلى « الهيولى » بعد تعلّق النفس بها ، فركّبها ضروبا من التراكيب ، مثل السماوات ، والعناصر ؛ وركّب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل . والذى بقى فيها من الفساد ، فذلك لأنّه لا يمكن إزالته . ثمّ إنّه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً ، وصار ذلك سبباً لتذكّرها عالمها ، وسبباً لعلمها بأنّها ما دامت في العالم الهيولانى لاتنفكّ عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللّذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم ، وعرجت [عليه] بعد المفارقة ، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة .

قالوا : وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث ، فانّ أصحاب القدم قالوا : لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعيّن ، وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من الآفات ؟؛ وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لكان غنيّاً عن الفاعل. وهذا باطلٌ قطعاً ، لما نرى أنّ آثار الحكمة ظاهرةٌ في العالم . وتحيّر الفريقان في ذلك . و أمّا على هذا الطريق فالاشكالات زائلة ، لأنّا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم . فاذا قيل : ولم احدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا : لأنّ النفس إنّما تعلّقت بالهيولى في ذلك الوقت ، وعلم البارى تعالى أنّ ذلك التعلّق سبب الفساد ، إلاّ أنّه بعد وقوع المحذور صرّفه إلى الوجه الأكمل بحسب الامكان . و أمّا الشرور الباقية فانّما بقيت لأنّه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها .

بقى هيهنا سؤالان : أحدهما أن يقال : لم تعلّقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فان حدث ذلك التعلّق بكلّيته لا عن سبب فجوّز حدوث العالم بكلّيته لا عن سبب . والثاني أن يقال : فهلاّ منع البارى تعالى النفس من التعلّق بالهيولى .

أجابوا عن الأوّل بأنّ هذا السؤال غيرمقبول من المتكلّمين ، لأنّهم يقولون: القادر المختار قد يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غيرمرجّح ، فهلاّ جوّزوا

ذلك في النفس ؛ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً، لأنّهم جوّزوا في السابق أن يكون علّة معدّة للاّحق . فهلا جوّزوا أن يقال : النفس قديمة ، ولها تصوّرات متجدّدة غيرمتناهية ، ولم يزل كلّ سابق علّة للاّحق ، حتّى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلّق . وأجابوا عن السؤال الثاني أنّ البارى تعالى علم أنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق، حتّى أنّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة . وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقليّة مالم يكن موجوداً لها. فلهذين الغرضين لم يمنع البارى تعالى النفس من التعلّق بالهيولى .

أقول: قد مرّ أنّ الحرنانيّين يقولون بالقدماء الخمسة . وقال صاحب الملل والنحل : إنّ المنقول عن غاديمون ، الذى يقال : إنّه شيث بن آدم ، أنّه قال : المبادى الأوّل خمسة : البارى تعالى، والنفس، والهيولى ، والزمان ، والخلاء . وبعدها وجود المركّبات . وبعض هذه الاسئلة والأجوبة كأنّها كلام هؤلاء المتأخّرين .

وإنّما أورد هذا المذهب في القسم الثاني ـ أعني قول الذين قالوا : « أصل الأجسام ليس بجسم » ـ لقولهم : الهيولى قديمة . وذكر منه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ اصل العالم ليس بجسم ، وهو هذه القدماء الخمسة .

قال: الفرقة الثانية [أصحاب] فيثاغورث ، وهم الذين قالوا: المبادى هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات . قالوا : لأنّ قوام المركّبات بالبسائط ، وهي أمور كلّ واحد منها واحدٌ في نفسه . ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيّاتٌ وراء كونها وحدات ، او لاتكون . فان كان الاوّل كانت مركّبة ، لأنّ هناك تلك الماهيّة مع تلك الوحدة ، وكلامنا ليس في المركّبات ، بل في مباديها . وإن كان الثاني كانت مجرّد وحدات ، وهي لابدّ وأن تكون مستقلّة بأنفسها وإلاّ لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادى المطلقة ، هذا خلفٌ. فاذن الوحدات أمورٌ قائمةٌ بأنفسها . فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فان اجتمعت نقطتان حصل الخطّ ، فان اجتمع الخطّان حصل السطح ، فان اجتمع السطحان حصل الجسم.

فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات .

أقول : نقل عنه أنّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غيرمستفادة من الغير، و هي التي لا تقابلها كثرةٌ ، و هو المبدأ الأوّل ؛ و إلى وحدة مستفادة من الغير ، وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلة فيها ، بل يقابلها الكثرة ، ثمّ تتألف منها الأعداد وهي مبادی الموجودات . وإنّما اختلفت الموجودات في طبائعها ، لاختلاف الأعداد بخواصّها . و في شرح ما ذكره طولٌ ليس فيه فائدة زائدة .

قال : وأما القسم الرابع ، وهوأن يقال : «العالم قديم الصفات ، محدث الذات» فذلك ممّا لا يقوله عاقل . وأمّا جالينوس فانّه كان متوقّفاً في الكلّ .

< دليل المصنف على ان العالم محدث الذات و الصفات >

لنا : لو كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمّا متحركة او ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالقول بأزليّتها باطلٌ . بيان الحصر أنّ الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن ، و إن لم يستقر كذلك كان متحرّكاً .

وإنّما قلنا ، إنّه لا يجوز أن يكون متحركاً ، لوجهين : الأوّل أنّ في ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فما هيّتها تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزليّة ماهيّتها تقتضى اللامسبوقيّة بالغير ، فالجمع بينهما متناقضٌ . الثانی وهو أنّ كلّ واحد من الحركات محدثٌ ، فهومفتقرٌ إلى موجد ، و كلّ ما كان واحدٌ منه مفتقراً إلى الموجد فكلّه مفتقر إلى الموجد . فلكلّ الحركات موجدٌ مختارٌ ، و كلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بدّ له من أوّل ، فلكلّ الحركات أوّل ، وهو المطلوب .

وانّما قلنا، ليست ساكنة ، لوجهين : الاوّل : أنّها لوكانت ساكنة ، لكانت إمّا أن يصحّ عليها الحركة ، او لا يصحّ ؛ الأوّل محالٌ، لأنّ صحّة الحركةعليها تتوقّفُ على صحّة وجود الحركةفي نفسها، وقد دللناعلى أنّ وجودالحركة الأزليّة

محالٌ ، فثبت أنّه لا يصحّ الحركة عليها . فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهيّة وجب أن لا يزول البتة ، فوجب أن لا يصحّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خلفٌ ؛ وإن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله ، ويكون الحركة عليه جائزةً ، وقد أبطلناه . الثاني: أنّ السكون أمرٌ ثبوتيٌّ، على ما دللنا عليه ، فنقول لوكان ذلك السكون قديماًلامتنع زواله ، لكنّه يزول ، فليس بقديم. بيانالملازمة أنّ القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمه ، و إن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر ، فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته ، قطعاً للتسلسل ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . وذلك الواجب إما أن يكون مختاراً او موجَباً . لا جائزٌ أن يكون مختاراً ، لأنّ فعل المختار محدثٌ، لاستحالة إيجادالموجود ، والقديم ليس بمحدث فتعيّن أن يكون موجباً . فان لم يتوقف تأثيره فيه علىشرط ، لزم من وجوبذلك المؤثّر وجوب الأثر ؛ وإن توقّف على شرط ، فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيمفي الحاجة ، وإن كان واجباً لزم منوجوب العلّة والشرط امتناعُ زوال ذلك القديم . وأمّا أنّه يمكن عدم السكون فهو مشاهدٌ في الفلكيّات والعنصريّات ، ولا جسم إلاّ هذين عند الخصم . ومن أرادتعميمالدلالة فلابدّله من بيان تماثلالاجسام. ولمّا ثبت فساد كون الجسم متحركاً او ساكناً في الأزل ثبت أنّ الجسم يستحيل أن يكون أزليّاً .

فان قيل : الدعوى متناقضة لوجهين :

الأوّل: أنّ إمكان وجود العالم ليس له أوّل ، وإلاّ فقدكان قبل ذلك محالاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً . لكن ذلك باطل ، لأنّالامكان للممكن ضروريٌّ ، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتّصاف لذاته بالامكان ، ثمّ صار واجب الاتّصاف به لذاته . و إذا جوّزتم ذلك فجوّزوا أنّه ممتنع الاتّصاف بالوجود لذاته ، ثم صار واجب الاتّصاف به لذاته . ويلزمكم نفى الصانع ، و هو محال . ولأنّه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً جاز ذلك فيشريك الاله ، و الجمع بين الضّدين ، وهو

یرفع الأمان عن القضایا العقلیّة . و إذا ثبت أنّه لا أوّل لا مکان وجود العالم کان القول بأنّه ممتنع الوجود فی الأزل منافیاً له، فکان باطلاً .

وثانیهما: أنّکم إمّا أن تفسّروا المحدث بأنّه الذی یکون مسبوقاً بعدم نفسه، او بأنّه الذی یکون مسبوقاً بوجود الله تعالی ، او بتفسیر ثالث .

فان کان الأوّل ، فامّا أن تریدوا به أن العدمَ سابق علیه بالعلّیة او بالشرف او بالمکان . والکلّ باطل بالاتّفاق ؛ او تریدوا به أنّ العدمَ سابق علیه بالطبع. وهو مسلم، لأنّ الممکن یستحقّ العدم من ذاته و الوجود من غیره ، وما بالذات أسبق ممّا بالغیر ؛ او تریدوا به السبق بالزمان ، وهذا یوجب قدم الزمان، لأنّه إذا لم یکن لمفهوم ذلك السبق أوّل ، فکان ذلك المفهوم یقتضی تحقّق الزّمان ، لزم أن لا یکون للزمان أوّل. ثمّ یلزم من قدم الزمان قدمُ الحرکة والجسم، علی ماهو معلوم، فالقول بالحدوث علی هذا الوجه یوجب القدم .

و أمّا إن فسّرتم الحدوث بکونه مسبوقاً بوجود الله تعالی ؛ فان أردتم به السبق بالعلّیة او بالطبع او بالشرف ، فالکلّ مسلم . والسبق بالمکان باطل بالاتّفاق . وأمّا بالزمان ، فانّه یوجب قدم الزمان علی ما تقدّم .

و إن أردتم بالحدوث معنی ثالثاً فاذکروه لنتکلّم علیه .

تنزّلنا عن هذا المقام ، لکن لا نسلّم أنّ الجسم لو کان قدیماً لکان إمّا أن یکون متحرکاً او ساکناً . بیانه أنّ الحرکة عبارة عن الانتقال من مکان إلی مکان ، والسکون هو الاستقرار فی المکان الواحد ، وهذان القسمان فرع الحصول فی المکان، و عندنا العالم لیس فی مکان ، فیستحیل وصفه بکونه متحرّکاً و بکونه ساکناً . تحقیقه أنه لو کان للعالم مکان لکان مکانه إمّا أن یکون معدوماً أو موجوداً. والأوّل محال ، لأنّ حصول الموجود فی المعدوم محال ؛ وإن کان موجوداً فامّا أن یکون مشاراً إلیه بالحسّ أو لا یکون ، فان کان مشاراً إلیه بالحسّ کان إمّا متحیّزاً أو حالاً فیه فلو حصل فیه لکان مکان الجسم جسماً ، و کل جسم یصح علیه الحرکة ، فاذن تصح الحرکة

على مكان المتحرّك ، فلذلك المكان مكان آخر ، فيفضي الى وجود أجسام لانهاية لها ، وهو محال . وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل ، لأنّ كلّها أجسام ، فهي قابلة للحركة . و كلّ ما يتحرّك فانّما يتحرّك من مكان الى مكان ، فاذن لكلّ الأجسام مكان . وذلك المكان لايكون جسماً ، لأنّ الخارج عن كلّ الأجسام لايكون جسماً . و إن لم يكن مشاراً اليه استحال أن يكون مكاناً للجسم ، لأنّ مكان الجسم هو الذي يتحرّك منه و اليه ، وذلك لا محالة مشار اليه . سلّمنا الحصر لكن لم لا يجوز أن يقال : إنّها كانت متحرّكة .

قوله < من الوجه الأوّل في أنّه لايجوز أن يكون متحرّكاً > : « الحركة تقضي المسبوقية بالغير والازليّة تنافيها » ، قلنا : الأزليّة تنافي وجود حركة معيّنة ، لكن لم قلت : انّها تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى أوّل .

و أمّا الوجه الثاني < في أنّه لا يجوز أن يكون متحرّكاً > و هو أنّ المجموع فعل فاعل مختار ، فله أوّل ـ قلنا : لانسلّم أنّه فعل فاعل مختار ، بيانه أنّ الموجَب قد يتخلّف عنه الأثر ، امّا لفوات شرط ، او لحضور مانع . فلم لا يجوز أن يقال : المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات ، الاّ أنّ كلّ حادث متقدّم فتقدّمه شرطٌ لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده [بواسطة] . سلّمنا أنّه فعل المختار ، لكن لا نسلّم أنّ فعل المختار محدث ، وذلك لأنّ وجود الحادث و صحّة تأثير المؤثّر فيه ممكن أبداً ، و الاّ فقد كان ممتنعاً لذاته ، ثمّ انقلب ممكناً وذلك محال . و اذا كان كلّ واحد منهما ممكناً أزلاً ، كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزاً أزلاً . سلّمنا أنّ الأجسام ماكانت متحرّكة ، فلم لايجوز كونها ساكنة ؟

قوله < من الوجه الأوّل في أنّها لايجوز أن تكون ساكنة > : « امتناع الحركة امّا أن يكون لازماً للماهيّة أولايكون » ، قلنا : الامتناع عدم ، فلايعلّل؛ سلّمنا كونه معلّلا ، لكنّه وارد عليكم أيضاً ، فانّ العالم يمتنع أن يكون أزلياً ، فهذا الامتناع ان كان لازماً للماهيّة يوجب أن يبقى ممتنعاً أبداً ، وان لم يكن لازما

كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزليّاً ، وذلك يبطل قولكم .

أمّا الوجه الثاني < في أنّها لا يجوز أن تكون ساكنة > فنقول : لانسلّم كون السكون وصفاً ثبوتيّاً ، سلّمناه ، لكن لا نسلّم افتقاره إلى المؤثر ، لأنّ علّة الحاجة عندنا [عندكم] الحدوث ، فلايمكنكم بيان افتقارهذا السكون إلىالمؤثّر إلاّ إذا بيّنتم حدوثه ، وأنتم فرّعتم حدوثه علىهذه المقدّمة ، فيصيردوراً . سلّمناه لكن لا نسلّم أنّ القديم لا يُعدَم ، فانّ الله تعالى قادرٌ من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم ، فبعد أن أوجد ما بقيت تلك القادريّة ، لأنّ إيجاد الموجود محالٌ ، فقد عدم ذلك التعلّق القديم. لايقال : إنّه تعالى قادر علىإيجاده ، بواسطة أن يعدمه ثمّ يعيده مرّةً اُخرى . لأنّا نقول : كلامنا في ذلك التعلّق المخصوص ، أعني تعلّق قدرته بايجادالعالمابتداءً ، وهذاالذى ذكرتموه تعلّقٌ آخر . وأيضاً ينتقض بأنّ الله تعالى كان عالماً فيالأزل بأنّ العالم معدوم ، فاذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .

< الجواب عن ان قيل الدعوى متناقضة لوجهين >

الجواب : عن الأوّل أنّه لا بداية لامكان حدوث العالم ، لكن لا يلزمه منه صحّة كون العالم أزليّاً ، كما أنّا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيّاً ، فانّه لا أوّل لصحّة وجوده مع هذا الشرط ، وإلاّ فينتهي في فرض التقدّم إلىحيث لووُجِدَ قبله بلحظة صارأزليّاً ، وذلك محال . ثمّ مع أنّه لابدايةً لهذه الصحّةلم يلزم صحّة كونه أزليّاً ، لما أنّ الأزليّة وسبق العدمبالزمان لا يجتمعان ، فكذا هيهنا.

وعن الثاني أنّ تقدّم عدم العالم على وجوده ، وتقدّم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم . وكما أنّ ذلك التقدّم ليس بالزمان ، وإلاّ لزم التسلسل ، فكذا هيهنا .

وعن الثالث أنّا إذا فرضنا متحيّزين متماسّين ، فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه ، وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسّة ، بل يصير مماساً لشيء آخر.

وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهيّة المكان. لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: العالم كان في الأزل جسماً واحداً، و الحركة و السكون بالتفسير الذى ذكرتموه لايفرض إلاّ عند حصول الجزئين. لأنّا نقول: بيّنا أنّ الواحد يستحيل أن ينقسم، فلمّا صار العالم منقسماً الآن علمنا أنّه لم يكن واحداً.

قوله: «الأزليُّ نوع الحركة لا شخصها»، قلنا: هذا باطلٌ لأنّ الحركة ماهيّتها بحسب نوعها مركبّةٌ من أمر تقضي ومن أمر حصل، فاذن ماهيّتها متعلّقةٌ بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافيةٌ لهذا المعنى، فالجمع بينهما محالٌ. قوله: «لم لا يجوز أن يكون المؤثّر في الحادث موجباً لا مختاراً ويكون كلُّ سابق شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب»، قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادر، إن شاء الله تعالى. قوله: «لم لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار»، قلنا: قد تقدّم إبطاله. قوله: «لم لا يجوز أن يكون ساكناً»، قلنا: لما تقدّم. قوله: «على الوجه الأوّل، الامتناع عدم، فلا يعلّل»، قلنا: مماسة الجسم او مسامتته لجسم آخر وصف وجوديٌّ، لأنّه نقيضُ اللاممامسة التي هي وصفٌ عدمي. قوله: «يلزمكم هذا في صحّة العالم»، قلنا: العالم معدوم محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالصفات الثبوتيّة، أمّا ههنا السكون ثبوتيٌّ، فيصحّ التقسيم الذى ذكرناه. قوله: «علّة الحاجة الحدوث»، قلنا: بل الامكان، وقد تقدم بيانه. قوله: «تعلّق قادريّة الله تعالى بايجاد العالم، وتعلّق علمه بأنّ العالم سيوجد قديمٌ، وقد عَدِمَ بعد وجود العالم»، قلنا: الموجود هو القدرة والعلم، وهما باقيان أزلاً وأبداً.

أقول: هذه الحجّة ممّا أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه. والحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلّمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى، وهي أنّ كلَّ جسم لا يخلو من الحوادث، وكلُّ ما يخلو من الحوادث فهو حادثٌ. والدعاوى الأربع هي: إثبات الحوادث، وامتناع خلّو الجسم منها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفكّ عمّا يجب أن يسبق عليه

العدم. وكان من الواجب على مصنّف الكتاب أن يبيّن ماهيّة الأزل، حتّى يتقرّر معنى قوله: «لو كان الجسم أزليّاً لكان في الأزل إمّا كذا وإمّا كذا». وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّليّة، وفسّره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولاشكّ أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزليّة على أيّ تفسير يفسّر به الأزل، كما ذكره في إبطال القسم الأوّل في الوجه الأوّل. إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أوّل لها، كما عبّر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجّة بقوله: «لم قلت: إنّ الأزليّة تنافي وجود حركة قبل حركةٍ لا إلى أوّل».

وجوابه عن ذلك ـ بأنّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضى ومن أمر حصل، فاذن ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى ـ ليس بمفيدٍ، لأنّ النوع باقٍ مع الامور المنقضية والامور الحاصلة، وهو لم يورد حجّة على أنّ ذلك النوع مساوق بالعدم، وماهيّة الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، ومن ذلك يتبيّن أنّ التركيب من أمر تقضّى ومن أمر حصل يرجع إلى اشخاصها لا إلى نوعها. فاذن نوعها لا ينافي الأزليّة.

ويلزمه شيء آخر، وذلك أنّه فسّر الحركة بالحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنى بعديّة الحصول السابق، و هي أمر إضافيّ، و الاضافات عنده غير ثبوتيّة. وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيّتها معدوماً. فلا يكون القول بوجودها على الاطلاق صحيحاً.

أمّا قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزليّة: «إنّ كلّ الحركات محتاجٌ إلى موجدٍ مختارٍ»، فغير بيّنٍ بنفسه ولم يورد عليه دليلاً. وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيّد الموجد المختار، لتخلّف الحركة عنه وامتناع تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا لسلّم في كلّ واحدٍ

من الحركات . أمّا المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثّرهما حتّى يسوغ له الدلالة بالتخلّف على كون الموجد مختاراً . وقد أحال ، في جواب بيان امتناع كون الموجد موجباً وكون كلّ سابق شرطاً لحصول اللاحق ، الى باب إثبات القادر. وفي ذلك الباب لم يزد على قوله : « وأمّا حوادث لا أوّل لها فقد تقدّم إبطاله » ، لكنّه قبل ذلك في المسألة التي ذكر فيها : « إنّ مدبّر العالم واجب الوجود » هكذا قال : « حال حدوث السابق ، لم يكن القديم مؤثّراً بالفعل في الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثراً فيه بالفعل . فتلك المؤثّرية حكمٌ حادثٌ . ولا بدّ له من مؤثّر ، فان كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم . وهو محالٌ» ، فيقال له : لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطاً في وجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناعُ اشتراط الوجود بالعدم ؛ فانّ عدم الغيم شرطٌ في إضاءة الأرض من الشمس ، وعدم الدسومة شرطٌ في انصباغ الثوب من الصبغ .

وأمّا قوله ، في الوجه الأوّل في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل ساكناً : « إنّ صحّة الحركة تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها ، وقد مرّ بيان استحالتها في الأزل » ، فيقال له : قد تبيّن ممّا مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل . وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها ، وهو عدميٌّ ، والعدميّ عنده لا يكون علّةً ولا معلولاً ولا مضافاً ، إذ الاضافة عدميّةٌ عنده أيضاً ، فلا يكون لازماً : لما مرّ ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العليّة والمعلوليّة غير معقول ، وأشار إلى ذلك في الاعتراض بقوله : «الامتناع عدم، فلا يعلّل» .

و أمّا قوله في الجواب : « إنّ مماسة الجسم او مسامتته لجسم آخر وصفٌ وجوديٌّ . لأنّه نقيض اللامماسة » ، فنقول عليه : قد مرّ الكلام على هذا التقرير، وأيضاً المماسة والمسامتة إضافيّتان ، وعندك لا شيء من الاضافات بموجودة ؛ وأيضاً

السكون ليس إضافياً ، فلا يصح تفسيره بالاضافات .

وقوله ، في الوجه الثاني: « إنّ السكون إن كان أزلياً ولم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفاً على شرط امتنع زواله، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط إن كان واجباً امتنع زوال السكون، وإن كان ممكنا عاد التقسيم » ، فيقال له : لا نسلم هذا ، بعد تسلم كون السكون ثبوتياً ، إلاّ بعد بيان امتناع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله ، لا إلى أوّل ، ولم يوجد ذلك البيان في كلامك .

وقوله : « من أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان مماثلة الأجسام » ليس بوارد ، لأنّ الدليل إن صح دلّ على امتناع وجود ما لا ينفكّ إمّا عن الحركة او عن السكون ، سواء كان ذلك شيئاً واحداً او أشياء متماثلة او مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الاتصاف بهما أزلاً لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأمّا قوله في الوجه الأوّل من المناقضة : « إنّ إمكان وجود العالم لا أوّل له فالقول بأنّه ممتنع الوجود في الأزل مناقضٌ له » ، وقوله في الجواب: « إنّه لابداية لامكان حدوث العالم ، لكن أزليّته مع فرض الحدوث محال » ، مغالطةٌ ، فزاد في الجواب لفظة الحدوث ليصحّ له المغالطة . وكان من الصواب أن يقول : الامكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان . وانّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه ، لاستناده إلى فاعل مختار ، او لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه .

وقوله ، في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة ، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان : « انّ ذلك كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض » ، ليس بوارد عند خصمه ، لأنّه يقول : التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره به ، فتقدّم العدم على الوجود محتاجٌ إلى زمان يقعان فيه ، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدّم والتأخّر في مفهومهما . وأمّا بعض أجزاء الزمان فيتقدّم على البعض

الآخر ، لكون التقدّم و التأخّر داخلين في مفهومهما .

وقوله ، في الجواب عن الاعتراض الذى بعده ، وهو أنّ العالم ليس في مكان فلايكون متحركاً ولا ساكناً : « بأنّا إذافرضنا جوهرين متماسّين عنينابالسكون بقاء هما على ذلك الوجه، وبالحركة زوالهما عنه »تفسيرٌ جديدٌللحركةوالسكون بما لا يفيده ، فانّ ذلك القول يقتضي : « أنّ الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً ، وأيضاً أنّ الجسم اذا تحرّك كانت أجزائه ساكنةً لبقائها على المماسة ، وأيضاً لمّا كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسمٌ آخر فلا يكون متحركاً ولاساكناً ، وإن كانت أجزائه متحركةً وساكنةً » . وحينئذٍ بطل أصلالدليل ، ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيّز .

قوله في تحقيق مكان العالم « إنّه إمّا أن يكون معدوماً او موجوداً » ، ثمّ اعترض بأنّ الحيّز لو كان عدميّاً كان الموجود في المعدوم ، وادّعى أنّ ذلكمحال ولم يأت فيه بحجّة . ولعلّه قالذلك، لأنّه تخيّل أنّه قول بكون الموجودمعدوماً، وذلك محال . واعتراضه ذلك باطلٌ، لأنّ ذلك يقتضي كون الجسم فيمكان هو أمر عدميّ ، وليس ذلك بممتنع .

وقد وقع هيهنا ، في النسخ التي وقعت إلينا ، ترك ذكر امتناع كون المكان حالاً في متحيّز . وكأنّه قال : يمتنع أن يكون ذلك المتحيّز غير العالم ، لأنّه حينئذٍ يجوز أن يكون داخلاً ، لامتناع كون المكان داخل المتمكّن ؛ ولا يجوز أن يكون خارجاً ، لأنّ خارج العالم لا متحيّز ، ويمتنع أن يكون المتحيّز هو العالم ، لاقتضاء الدور ، فانّ العالم يكون فيه ، وهو في العالم . وجوابه أنّ الدور يلزم لو كانت لفظة « في » بمعنىً واحدٍ ، لكنّها هيهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيّز ، وعلى القيام بالمحلّ ، فلا يلزم الدور .

وقوله : « لو كان المكان جسماً لصحّ عليه الحركة ويكون له مكانٌ آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها » ، ليس بصحيحٍ ، لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء

إلى جسم لا يصحّ عليه الحركة او وجود أجسام لا نهاية لها .

قال : < بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

وأمّا الفلاسفة فقد قالوا : كلّ محدث فلا بدّ له من علل أربعة : الفاعل والمادّة والصورة والغاية . قالوا : ونحن نبيّن من هذه الجهات امتناع حدوث العالم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل ، فلأنّ العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثّر قديم.فتخصيص إحداثه بالوقت الذى أحدثه فيه إمّا أن يكون لمرجّح اولالمرجّح .والأوّل باطل ، لأنّ النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز . و الثاني باطل ، لما سبق أنّ ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح باطل .

و أمّا بالنظر إلى المادّة فلأنّ كلّ محدث فقد كان قبل حدوثه ممكناً ، والامكان وصف ثبوتيّ في الممكن فيستدعي موصوفاً ثابتاً ، و ذلك هوالمادّة . ثمّ هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة اُخرى ولزم التسلسل ، و إلّا لزم قدم المادّة .

وأمّا بالنظر إلى الصورة فلأنّ الزمان لا يقبل العدم الزمانيّ . لأنّ كلّ محدث فعدمه سابق على وجوده . فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم ،لأنّ العدم قد يكون و بعد ، و القبل لا يكون بعد ، فتلك القبليّة صفة ثبوتيّة . فقبل أوّل الحوادث حادث آخر . والكلام فيه كما في الأوّل ، فقبل كلّ حادث حادث آخر لا إلى أوّل .

و أمّا بالنظر إلى الغاية فهو أنّ موجد العالم إن كان مختاراً فلابدّ له من غاية في الايجاد ، فكان مستكملا بذلك الايجاد، فكان ناقصاً لذاته ؛ و إن لم يكن مختاراً كان موجباً لذاته ، فيلزم من قدمه قدم الأثر .

< الجواب عن بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

و الجواب عن الأوّل ما ذكرنا من اختصاص [حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص] الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطاً ؛ و اختصاص أحد جانبي المتمّم بالثخن المخصوص و الجانب الآخر بالرقّة .

ثم الجواب [الحقيقي] إنّ المقتضي لذلك الاختصاص تعلّق إرادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت ، وذلك التعلّق عندنا واجب فيستغني عن المرجّح .

لا يقال : تخصيص الإحداث بالوقت المعيّن يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات ، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث . لأنّا نقول: كما انّه يجوز امتياز وقت عن وقت و إن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت.

و عن الثاني ان الامكان ليس وصفاً وجوديّاً، على ما مرّ ، وايضاً فالمادّة ممكنة ، فيلزم ان يقوم إمكانها بمادّة اخرى ، وهو محال . فان قلت : المادّة قديمة، فامكانها قائم بها . أمّا إمكان الحادث لا يمكن قيامه به ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.قلت: لوقام إمكان المادّة بها لكان وجود المادّة شرطاً في إمكانها ، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحالّ . فلوكان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها. لكن وجودها عرضيّ مفارق ، والموقوف على العرضيّ المفارق مفارق ، فالامكان عرضيّ ، هذا خلف .

و عن الثالث انّك قلت : كلّ محدث فعدمه سابق على وجوده ، فقداعترفت بكون العدم موصوفاً بالسابقيّة ، ووصف العدم لايجوزان يكون موجوداً ،لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . فثبت انّ السابقيّة ليست صفةً موجودةً ، فيبطل كلامكم بالكلّيّة .

و عن الرّابع انّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار [إن شاء الله العزيز] .

اقول: امّا التشكيك الأوّل ـ بأنّ إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجّح احد المتساويين على الآخر من غير مرجّح ؛ والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمّم بجانب دون جانب ـ فغير مفيد،لأنّ في الأمور الموجودة يمكن ان يقال: المرجّح هناك موجود وليس بمعلوم وأمّا في الامور العدميّة فلا يمكن ذلك . وقوله في الجواب الحقيقي ـ بان إرادة الله

تعالی تتعلّق باحد الوقتین تعلّقاً واجباً من غیر احتیاج إلی مرجّح - دعوی مجردة عن الحجة . والاعتراض علیه بانّ القول بالترجیح یستدعی وجود الاوقات صحیح . والجواب - انّ الامتیاز هناك كما لایقتضی ان یكون للوقت وقت ، كذلك لایقتضی فی امتیاز العدم عن الوجود أن یكون لهما وقت - لیس بجواب عنه، وقد مرّ الكلام فی كون الوقتین غیر محتاجین إلی وقت آخر ، والعدم والوجود محتاجان إلی وقت غیرهما . والجواب الصحیح أن یقال : الأوقات التی یطلب فیها الترجّح معدومة فلا تمایز بینها إلاّ فی الوهم ، و أحكام الوهم فی أمثال ذلك غیر مقبولة ، إنّما یبتدی وجود الزمان مع أوّل وجود العالم ، ولا یمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً .

و أمّا التشكیك الثانی - بأنّ كلّ محدَث محتاج إلی مادّة تسبقه و تكون محلاّ لإمكانه ، و المادّة إن حدثت احتاجت إلی مادّة تسبقها . و الجواب عنه بأنّ الامكان غیر وجودیّ ، و أیضاً المادّة ممكنة ، فیلزم ان یقوم إمكانها بمادّة اُخری - لیس بوارد ، لأنّ الامكان الذی محلّه الماهیّة غیر الامكان الذی محلّه المادّة؛فانّ الأوّل منهما أمر عقلیّ یعقل عند انتساب الماهیّة إلی وجودها،والثانی عبارة عن الاستعداد ، وهواستعداد وجود شیء یكون قبل وجود ذلك الشیء ویحتاج إلی محلّ؛لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكیف . والجواب الصحیح أنّ الامور الابداعیّة لایتصوّر فیها استعداد یتقدّم وجودها [و إمكانها إنّما یعقل عند وجودها وهو صفة لماهیّتها التی لاتوجد قبل وجودها] .

و التشكیك الثالث - بأنّ سبق العدم علی الوجود یقتضی وجود حادث قبل ذلك الحادث . والجواب بأنّ السابق لیس ثبوتیّاً أیضاً - لیس بمفید ، لأنّهم یعترفون بأنّ ذلك السبق ذهنیّ یلزم من توهّم العدم السابق إلاّ انّه یوجب وجود زمان عندهم یقع فیه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم یبطل ذلك .

والتشكیك الرابع - بأنّ فعل المختار یكون لغایة یستكمل بها الفاعل،وذلك

في حقّ الله محال ـ ولم يجب عنه إلاّ بقوله : « إنّا سنبيّن أنّ الفاعل مختار » .
و الجوابُ الصحيحُ على رأى بعض المتكلّمين أنّ الغاية هناك استكمال الفعل ، لا الفاعل ، و على رأى بعضهم أنّه لاغايةَ هناك ، و عند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل ، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته ، و لأنّه فوق الكمال . فهذا ما أورده المصنّفُ و الكلام فيه و عليه في هذا الباب .

و بقي علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث ، فنقول:

الذى اعتمد عليه جمهورُ المتكلّمين في هذه المسألة يحتاجُ إلى إقامةِ حجّةٍ على دعوى واحدة من الدعاوى الأربع المذكورة ، و هو امتناعُ وجود حوادث لا أوّلَ لها في جانب الماضى ، فنورد أوّلاً ما قيل فيه و عليه ، ثمّ أذكر ما عندى فيه فأقولُ : الأوائل قالوا ، في وجوب تناهى الحوادث الماضية : إنّه لمّا كان كلُّ واحد منها حادثاً كان الكلُّ حادثاً . واعتُرِضَ عليه بأنّ حكم الكلّ ربما يخالف الحكم على الآحاد . ثمّ قالوا : الزيادة و النقصان يتطرّقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية . وعُورِضَ بمعلومات الله تعالى و مقدوراته ، فانّ الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين .

ثمّ قال المحصّلون منهم : الحوادثُ الماضيةُ إذا اُخِذَت تارةً مبتدأةً من الآن مثلاً ذاهبةً في الماضى ، و تارةً مبتدأةً من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً في الماضى ، و اطبقت إحداهما على الاُخرى في التوهّم بأن يجعل المبدآن واحداً ، و هما في الذهاب إلى الماضى متطابقين استحال تساويهما ؛ و إلاّ كان وجودُ الحوادث الواقعة في الزمان الذى بين الآن و بين السنة الماضية و عدمُها واحداً ، و استحال كونُ المبتدأة من السنة الماضية زائدةً على المبتدأة من الآن ، لأنّ ما ينقص من المتساويين لايكون زائداً على كلّ واحد منهما ، و اذن يجبُ أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضى أنقصَ من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب .
ولايمكن ذلك إلاّ بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن ، و يكون الأنقصُ متناهياً ،

و الزائد علیه بمقدارٍ متناهٍ متناهیاً ، فیکون الکلّ متناهیاً .

و اعترض الخصم علیهم بأنّ هذا التطبیق لایقع إلاّ في الوهم ، وذلك یکون بشرط ارتسام المتطابقین فیه ، وغیر المتناهی لا یرتسم في الوهم ، و من البیّن أنّهما لا یحصلان في الوجود معاً ، فضلاً عن توهّم التطبیق فیهما في الوجود ، فاذن هذا الدلیلُ موقوفٌ علی حصول ما لایحصل ، لافي الوهم ولا فيالوجود . وأیضاً الزیادة والنقصان إنّما فرض فيالطرف المتناهی ، لا فيالطرف الذی وقع النزاع في تناهیه، فهو غیر مؤثّر فیه ، فهذا حاصل کلامهم في هذا الموضع .

و أنا أقول : إنّ کلّ حادثٍ موصوفٌ بکونه سابقاً علی ما بعده و یکون لاحقاً بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فاذا اعتبرنا الحوادث الماضیة المبتدأة من الآن تارةً من حیث کلّ واحدٍ منهما سابق ، و تارةً من حیث هو بعینه لاحق ، کانت السوابق و اللواحق المتباینتان بالاعتبار متطابقتین فيالوجود ، ولا یحتاج في تطابقهما إلی توهّم التطبیق . و مع ذلك یجب کون السوابق أکثر من اللواحق في الجانب الذی وقع النزاع فیه . فاذن اللواحق متناهیةٌ في الماضی ، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق . والسوابق الزائدة علیها بمقدار متناه متناهیة أیضاً.

و لما تبیّن امتناع وجود حوادث لاأوّل لها في جانب الماضی، و تبیّن بما مرّ امتناع وجود حوادث لها أوّل ینتهی إلیه و هو سکون أزلی ، فقد تبیّن امتناع وجود مالا یخلو الأجسام عنها في الأزل ، و تبیّن منه امتناع وجود الجسم في الأزل . و إذن قد تمّ هذا الدلیل في سقوط ما اعترض به علیه منه ، و یتمّ بذلك الدلیلُ علی حدوث العالم بطریقة الجمهور . فهذا ما عندی فیه ، و أعود إلیالنظر فیما في الکتاب .

قال: **مسألة**

< الاجسام بأسرها متماثلة خلافا للنظام >

الأجسام بأسرها متماثلة ، خلافاً للنظّام . و احتج أصحابنا بثلاثة أوجه :

أحدها أنّ الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض ، و لولا تماثلها لما كان كذلك . و الاعتراض عليه : أنّ هذه الدلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام و شاهد التباس كلّ واحد منها بكلّ ما عداها . فأمّا قبل ذلك فليس إلّا الرجم و الأخذ بالظنّ .

و ثانيها أنّها بأسرها متساويةٌ في قبول جميع الأعراض ، فتكون متساويةً في الماهيّة . و الاعتراض عليه : أنّه لم يصحّ عندنا أنّ جرم النار قابل للكثافة الأرضيّة ، و أنّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجية . و قصّة إبراهيم عليه السلام [جزئيّة، فلا تدلّ على الحكم الكلّي . و أيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إنّ الله تعالى خلق في بدن إبراهيم] كيفيّة عندها يستلذّ مماسّة النار ، كما في النعامة و غيرها . ثمّ بتقدير تسليم استواء الكلّ في قبول الأعراض ، فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهيّة ، لأنّ الاشتراك في اللوازم لا يدلّ على الاشتراك في الملزومات .

و ثالثها أنّ الجسم لا معنى له إلّا الحاصل في الحيّز ، و الأجسام بأسرها متساوية فيه ، فتكون مساويةً في الماهيّة . و الاعتراض : أنّ الحصول في الحيّز ليس ذاتَ الجسم ، بل حكماً من أحكامه ، وقد ذكرنا أنّ التساوي في اللوازم لا يدلُّ على التساوي في الملزومات .

أقول : الحدُّ الدالُّ على ماهيّة الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحدٌ عند كلّ قوم بلاوقوع القسمة فيه، و لذلك اتّفق الكلُّ على تماثله، فانّ المختلفات إذا جمعت في حدّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورةً ، كقولنا: الجسم إمّا القابل للأبعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعيّ والتعليميّ . والنظّام يقول بتخالفها لتخالف خواصّها . و ذلك يوجب تخالف الأنواع ، لا تخالف المفهوم من الحدّ ، و ذكروا أنّ تقيّ الدين العجّال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام . و أنا ما رأيت في كلامه إلّا ما قاله الجمهور .

قال: **مسألة**

< الاجسام باقية خلافا للنظام >

الأجسام باقية ، خلافاً للنظّام . لنا أنّه يصحّ وجودها في الزّمان الأوّل فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ، و هو منقوضٌ على قول أصحابنا بالأعراض ، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحسّ ، لما عرفت أنّ عند تعاقب الأمثال يظنّها الحسُّ واحداً مستمرّاً ، و لأنّه منقوضٌ بالألوان على قول أصحابنا . و ما يقال : أنا أعلمُ بالضرورة أنّي أنا الذى كنتُ بالبكرة ، فهوبناءٌ علىالنفس الناطقة ؛ ولأنّ هويّة الحيوان المعيّن ليست عبارةً عن الجسم فقط ، بل لابدّ فيه من أعراض مخصوصة ، و هي غير باقية . و إذا كان أحد أجزاء الهويّة غير باقٍ كانت الهويّةُ غير باقيةٍ .

أقول : هذا النقل من النظّام غيرُ معتمد عليه . و قال بعضهم : إنّه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثّر حال البقاء ، فذهب وهم النَقَلَة إلى أنّه لا يقول ببقائها . و الأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام . ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه ممّا مرّ ذكره في باب السفسطة . و قيل : إنّه قال بذلك ، لأنّه قال بأنّ الإعدام من المؤثّر غير معقول ، و أنّه لا ضدّ للأجسام ، حتّى يقولوا إنّه ينتفى بطريان الضدّ ، ولا يقول بثبوت المعدوم حالالعدم . ومذهبه أنّ الأجسام تنتفى عندالقيامة، فلابدّ له من القول بأنّها لا تبقى ، كما قيل في الأعراض .

قال : **مسألة**

< التداخل محال فى الاجسام خلافا للنظام >

التداخل محالٌ في الأجسام ، خلافاً للنظّام ، لأنّها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيّات و اللوازم والعوارض ، فيفضى إلى اتحاد الاثنين .

أقول : لما اُلزمَ النظّام القولَ بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في

الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر ، و الدليل الذى ذكره [المصنّف] عامٌّ في الأجسام و الأعراض . و النظّام لا يقول بتماثل الأجسام فلا يكون ذلك حجّةً عليه ، و المعتمد هو حكم بديهة العقل بأنّ الجسمين لا يجتمعان في حيّزٍ واحدٍ . و أمّا في الأعراض فموضع نظرٍ ، لأنّ القائلين بوجود الفصول المشتركة للكمّيّات جوّزوا اجتماع النقط في محلٍّ واحدٍ مطلقاً ، و اجتماع الخطوط لافي جهة الطول ، و اجتماع السطوح لافي جهة الطول و العرض .

قال: مسألة

< الاجسام يجوز خلوها عن الالوان و الطعوم و الروائح خلافا لاصحابنا >

الأجسام يجوز خلوّها عن الألوان والطعوم و الروائح ، خلافاً لأصحابنا . لنا أنّ الهواء لالونَ له ولا طعم له . احتجّوا بقياس اللون على الكون ، و بقياس ما قبل الاتّصاف على ما بعده ، و الأوّل خالٍ عن الجامع ، و أمّا الثاني فعندنا يجوز خلوُّه عمّا لا يبقى بعد الاتّصاف بها . و أمّا الباقي فهو لا ينتفي عن المحلّ إلاّ بضدٍّ يزيله عنه . فان صحّ هذا ظهر الفرق ، و إلاّ منعنا الحكم في الأصل .

أقول : نقل هذا عن أبي الحسن الأشعريّ . و قيل : لم يكن مراده ما فهم من قوله . أمّا أنّ الهواء لالون له ولا طعم لعدم الاحساس به فعدم الاحساس فيمّا من شأنه أن يحسّ به من غير مانع يقتضى النفي و إلاّ لأدّى إلى السفسطة . وادّعوا أنّ أباالحسن قاس اللونَ على الكون ، يعني لما امتنع خلوُّ الجسم عن الكون امتنع خلوُّه عن اللون قياساً عليه . ومنع المصنّف هذا القياس لخلوّ حكمى اللون والكون عن الجامع . و أيضاً اتفق الفريقان أعنى أباالحسن والمعتزلة على امتناع خلوّ الجسم عن الأعراض التى هى قارّة في الحسّ كالألوان ، لا الّتى هى غير قارّة ، كالأصوات بعد اتّصافه بها . أمّا الأشعرىُّ فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيبَ زوالها . و أمّا المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضدّ عليها فقاس أبو الحسن ماقبل الاتّصاف امتنع خلوُّه عنها قبل الاتصاف قياساً عليه . فمنع المصنّف هذا القياس بالفرق بين

الصورتين . وهو أنّ امتناع الخلوّ بعد الاتّصاف موقوفٌ على طريان الضدّ ، وقبل الاتّصاف ليس هكذا، فان صحّ هذا ظهر الفرق، و إلاّ منعنا الحكم في الأصل وقلنا بجواز الخلوّ بعد الاتّصاف ، اى خالفنا الاتّفاق .

قال: مسألة

< الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة >

الأجسام مرئيّة ، خلافاً للفلاسفة . لنا أنّا نرى الطويل والعريض. و الطول لايكون عرضاً ، لأنّه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التى لا تتجزى، فلوكان الطول عرضاً لكان محلّه الجزء الواحد ، لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلّ واحد . فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً ممّا ليس موصوفاً به ، فيكون الطويل قابلاً للقسمة، وهو محالٌ . و إذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئىّ ، فالجوهر مرئىٌّ . و الاعتراض : أنّا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد ، ولكن لا نسلّم أنّ الطول نفس الجوهر ، و إلاّ لكان الجوهر الفرد طويلاً ، فيعود الانقسام ؛ بل هو عبارةٌ عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص ، و التأليف عرضٌ ، فلم لايجوز أن يكون المرئىُّ هو التأليف؟ و أجيب عنه بأنّا نرى الطويل حاصلاً في الحيّز ، و ذلك لا يعقل في العرض ، فعلمنا أنّ المرئىّ هو الجوهر ، و يُشبِهُ أن يكون ذلك كلاماً غير الأوّل .

أقول : الفلاسفة لا ينكرون كونَ الأجسام مرئيّةً ، بل إنّما يقولون : الأجسام مرئيّة بتوسّط الألوان و الأضواء ، وليست بمرئيّة بذاتها من غير توسّط بشىء ، و إلاّ لرئى الهواء . والأشاعرة يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه: إنّ مصحّح الرؤية هو الوجود و الجسم موجود ، فيكون مرئيّاً . و صاحب الكتاب بيّنَ في الدليل الأوّل أنّ المرئىّ هو الجوهر مع التأليف ، ثمّ ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئىّ . و الأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيّاً لا يقتضى كونَ جزئه الذى هو الجوهر مرئيّاً . و بيّن

أنّ جوابهم الذى ألاابوا به انتقالٌ إلى دليل غيره ، وهو أنّ المرئىّ يرى حاصلاً في الحيّز فليس بعرض ، [فانّ الدليل الأوّل هو أنّ المرئى يرى طويلاً فليس بعرض] و بيانه صحيح . و ظاهرٌ أنّ كلا الدليلين ضعيفٌ .

قال: **مسألة**

< الخلا جائز خلافا لارسطاطاليس و اتباعه >

الخلاُ جائزٌ عندنا و عند كثير من قدماء الفلاسفة ، خلافاً لارسطاطاليس و أتباعه . و المرادُ من الخلاُ كونُ الجسمين بحيث لا يتماسّان ، ولا يكون بينهما ما يماسّانه . لنا إذا رفعنا صفحةً ملساءَ عن مثلها ارتفع بجميع جوانبها دفعةً واحدةً و إلاّ وقع التفككُ فيها ، و في أوّل زمان الارتفاع خلا وسطُها ، لأنّ حصولَ الجسم هناك لايكونُ بعد مروره بالطرف . فحال كونه في الطّرف لم يكن في الوسط، فيكون الوسطُ خالياً . و لأنّ الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل اليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الغرض ؛ و إن كان مملوّاً فالذى كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، و إن انتقل عنه فامّا أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه منه و يلزم منه الدور ، لأنّه يتوقّفُ حركةُ كلّ واحد منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه ، او إلى مكان آخر ، و الكلام فيه كما في الأوّل. فيلزم أنّ البقّةَ اذا تحركّت أن تتدافع جملة كرة العالم، وهو باطل قطعاً. احتجّوا بأنّ الخلاُ يحتمل التقدير فيكون مُقدّراً . جوابُه : لانسلّم أنّه محتمل للتقدير على التحقيق ، بل على سبيل التقدير ، كما أنّا نقول : « لوكان نصفُ قطر العالم ضِعفَ ما هو الآنَ لكان ذلك المحيطُ واقعاً خارجَ العالم ، لكن لمّا كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوتُ مقدار خارجَ العالم » ، كذا هيهنا .

أقول : إذا رُفِعَت الصفحةُ الملساءُ عن مثلها رفعاً مستوياً من غير ميل إلى جانب ارتفعت التحتانيّةُ معها . و ذلك ممّا يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم. ثمّ إذا مالت إلى جانب ارتفع البعض أكثر من البعض الآخر و دخل الهواء في

الوسط. و أمّا الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذى ذكره لولا التخلخل و التكاثف الحقيقيان، لكن القائلين بنفي الخلاءُ يقولون بهما. وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم و انتقاصه من غير دخول شيء فيه او خروج شيء عنه. و ذلك إنّما يقع في الأجسام الرقيقة القوام كالهواء. فاذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التى في الجهة المنتقل إليها، و تخلخلت التى في الجهة المنتقل عنها، و الخلاءُ الذى هو بين الجسمين يتقدّر. و إن لم يتقدّر فانّ بعضها يكون نصفَ بعض وبعضها ضِعفَ بعض، وإن لم يكن هناك فارضٌ ولا فرضٌ، بخلاف فرض قطر العالم أكبر او أصغر ممّا هو الآن: قالوا و لولا ضرورة الخلاءُ لما بقي الماء في الهواء معلّقاً في سراقة الماء و لما تحرك إلى فوق في آلات، مثل الالة التى يجذب بها البول من صاحب اُسر البول يسمّى باثافيل و غيرها من آلات أصحاب الحيل. و المناقضة بالمصاصّة لا يتمشى مع إمكان التخلخل و التكاثف.

قال: تنبيه. الحركة في الملاءُ الذى نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبةِ زمان الحركة في الخلاءُ إلى زمانها في الماء إنّما يقع لافي زمان إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها، بل للعائق، لكن ذلك معلوم الفساد.

أقول: المسألة التىأوردها هيهنا تستعمل في نفي الخلاءُ، وفي إثبات الميل، أعني الاعتماد؛ فيقولون: الحركة في الخلاءُ تقع في زمانٍ لا محالة، و في الماء مثلاً في زمانٍ أطول. لكن قوام الماء معاوقٌ للمتحرك و قوامات الأجسام قابلة للتزيّد و التنقّص. فاذا فُرِضَ جسمٌ أرقُّ من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبةَ الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمانٍ مُساوٍ للحركة في الخلاءُ، فيكون وجود المفارق و عدمه سواءً، و هذا محال. فاذن الخلاءُ ممتنع الوجود.

و أمّا في إثبات الميل فيقولون: الحركة مع عدم الميل تقتضى زماناً، و مع ميل مفروض زماناً أقلَّ من ذلك الزمان لمعاوقة الميل، و الميل قابلٌ للشدة

و الضعف . فاذا فرض جسمٌ يكون نسبة ميله إلى الميل المفروض نسبةَ زمانٍ عديم الميل إلى زمانٍ ذى الميل المفروض ، و كان زمان حركته مساوياً لزمان حركة عديم الميل ، فيكون وجود الميل و عدمه واحداً ، هذا خلفٌ . فاذن الجسم لا يخلو عن ميل ، و هو المطلوب .

قالوا : و ليس لقائل أن يقول : الحركة في الخلاء او مع عدم الميل يقع لا في زمان . و الزمان يتوزّع على المتحركات بحسب رقّة القوام و كثافته او بحسب قلّة الميل و كثرته ، لأنّ الحركة يستحقّ زماناً لذاتها، فانّ قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، فهذا ما يقولون في هذا الموضع .

و اعترض الشيخ أبوالبركات عليه بأن قال : لمّا كانت الحركة تستحقّ زماناً لذاتها ، كان فضل زمان الحركة في الملأ على الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متوزّعاً على الرقّة و الكثافة ، او على الميل القليل و الكثير ، و يكون زمان حركة كلّ جسم مجموعَ زمان حركته لولا القوام ، او الميل مع حصّة القوام، او الميل من ذلك الفضل . ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم ذى القوام او الميل مساوياً لزمان حركة عديمها .

و اجيبَ عنه بأنّ الحركة يستحيل أن توجد إلاّ في حدّ زمانِ السرعة و البطؤ ، و زمان السريعة و البطيئة مختلفان . فالحركة و إن كانت تستحقّ زماناً لذاتها ، لكنّها من حيث هى حركة فقط يستحيل أن يتعيّن لها زمان ، فانّ كلّ زمان يتعيّن يجب أن يكون قابلاً للنقصان و الزيادة ، و حينئذٍ كانت مع حدّ من السرعة و البطؤ و فرضت مجرّدةً عنهما ، هذا خلفٌ . فهذا ما قيل في هذا الموضع.

و ما في الكتاب جواب سؤالٍ ، و تقريره هكذا : الحركة في الملأ الذى نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إمّا أن يقع في زمان اولا في زمان ، لكن يستحيل أن يقع في زمانٍ ، لأنّه يستلزم كونَ الحركة في الملأ الذى هو أرقّ من ذلك الماء أسرعَ من الحركة في الخلاء ، و المقاوم

يجب أن يجعل الزمان أكثر . و على هذا التقدير نجعله أقلّ ، هذا خلفٌ . فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان . و ذلك إنّما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها ، بل للعائق ، و ذلك معلوم الفساد . و يلزم منه ما ذكره أبوالبركات بعينه .

قال: **مسألة**

< الاجسام متناهية خلافا للهند >

الأجسام متناهية ، خلافاً للهند . لنا أنّا إذا فرضنا خطّاً غير متناه و فرضنا خطّاً آخر متناهياً موازياً للأوّل ، فاذا مال المتناهى عن الموازاة إلى المسامتة فلابدّ من نقطة هي أوّل نقطة المسامتة [لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة الاّ وفوقها اخرى] فتكون و المسامتة مع الفوقانيّة قبل المسامتة مع التحتانيّة . فاذن فرض خطّ غير متناه يفضى إلى هذا المحال ، فيكون محالاً .

أقول : هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضع ، فقالوا : لوكانت الأبعاد غير متناهية لا متنعت الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازى لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامتة فيكون للمسامتة أوّل ، و يمتنع أن يكون لها أوّل ، لما ذكره المصنّف . فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع ، لكنّها موجودة . فاذن البعد غير المتناهى ممتنع الوجود .

و فيه نظر ، لأنّ الامور الواقعة في الزمان إنّما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة ، فأنّ مبدأها هو الآن الذى لم يشرع المتحرّك في الحركة بعد ، و كلّ آن بعد ذلك الآن فانّ الحركة قد عبر عنها جزء حتّى وصلت إليه ، و ذلك الجزء يقبل القسمة إلى مالا نهاية له كذلك مسامتة الخطّ للخطّ بعد الموازاة ، فانّها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخطّ للنقطة الواقعة في آن ، فمبدأ المسامتة يكون آنّ الموازاة ، وكلّ آن بعد ذلك الآن يكون الخطّ فيه مسامتاً بعد آن عبر من المسامتة شيء ينقسم إلى مالا نهاية . و بان من ذلك

أنّ المحال الذى ذكره غير لازم ولا متعلّق بتناهى الخطّ ولا تناهيه .

قال: احتجّ الخصم بأنّ الأجسام لوكانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إمّا أن يتميّز فيه جانبٌ عن جانب ، و إمّا أن لا يتميّز : فان تميّز لم يكن ذلك عدماً محضاً ، لأنّ النفى المحض لا خصوصيّة فيه ولا تحقّق ، فكيف يحصل الامتياز ، بل لابدّ و أن يكون أمراً وجوديّاً . ولا شكّ في أنّه يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً ، و يكون جسماً . فالخارج عن كلّ الأجسام جسمٌ ، هذا خلفٌ . وإن لم يتميّز فيه جانبٌ عن جانب فهذا محالٌ ببديهة العقل، لأنّ العقل الصريح يشهد بأنّ الطرف الذى يلى القطب الشمالى غير الذى يلى القطب الجنوبى وإنكار ذلك مكابرةٌ في البديهيّات .

و الجواب: إنّ المتكلّمين قدسلّموا أحيازاً متميّزةً خارج العالم غير متناهية . و زعموا أنّها امور تقديريّة غير موجودة . وهذا ضعيفٌ، لأنّ المقدّر هو الذى لا وجود له إلاّ في الذهن . و الذى لاوجود له إلاّ في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً ، و إن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياز في نفس الأمر ، و حينئذٍ يعود الالزام . وأمّا الحكماء فانّهم أصرّوا على أنّ خارج العالم لا يتميّز فيه جانب عن جانب ، و أنّ الحاكم بهذا التميّز هو الوهم لا العقل ، وحكم الوهم غير مقبول .

أقول : المتكلّمون سلّموا أحيازاً غير متناهية ولم يزعموا أنّها تقديريّةٌ ، بل زعموا أنّ التمايز فيها تقديرىٌّ ، و ذلك هو القول بالخلأ الذى شغلته الأجسام و يكون مكاناً او حيّزاً لها . و أمّا قوله : « الذى يلى القطب الشمالىّ غير الذى يلى الجنوبىّ » يقولون في جوابه : إنّ هذا التمايز في القطبين وهما وجوديّان ، و في الخلأ الذى يليهما تقديرىٌّ يتوهّم بالقياس إليهما ، و لولاهما لم يكن شيءٌ أصلاً . و الحكماء القائلون بأنّ الأمكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الأحياز وهميّةٌ ، و الحكم بوجودها في الخارج كاذبٌ ، و مالا وجود له أصلاً لا يكون

فيه امتياز اصلاً .

قال: **مسألة**

< العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافا للفلاسفة و الكرامية >

العالم لا يجب أن يكون أبديّاً ، خلافاً للفلاسفة و الكراميّة . لنا أنّ ما لم يكن أزليّاً لا يجب أن يكون أبديّاً ، لأنّ ما لا يكون أزليّاً كانت ماهيّته قابلةً للعدم . وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة ، فتكون الماهيّةُ قابلةً للعدم أبداً .

أمّا الفلاسفة فقد احتجّوا بأُمور : أحدها أنّ المؤثّر في العالم موجِبٌ بالذات ، فيلزم من دوامه دوام العالم . و ثانيها أنّه لو عُدِمَ الزّمانُ لكان عدمُه بعد وجوده بعديّةً بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حالَ ما فُرِضَ معدوماً ، هذا خلفٌ . و ثالثها أنّ كلّ ما يقبل العدم فانّ إمكانَ عدمه حاصلٌ قبل عدمه . و ذلك الامكان لابدّ له من محلّ ، اى لابدّ من شيء محكوم عليه ، بأنّه ممكن الاتصافِ بذلك العدم . و ليس هو وجود ذلك الشيء ، لأنّ الذى يمكن اتّصافه بالشيء لابدّ و أن يكون باقياً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لا يتقرّر مع عدمه . فاذن لابدّ من شيء آخر يقوم به إمكانُ عدمه ، وذلك هو الهيولى . فاذن كلُّ ما يصحّ عليه العدم فله هيولى ، فلو صحّ العدمُ على الهيولى لافتقر إلى هيولى اخرى ، لا إلى نهاية ، وهو محال ، فاذن الهيولى لا تقبل العدم . ثمّ قد ثبت أنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسميّة ، فاذن عدمُ الجسم محالٌ .

أقول: إنّه استدلّ على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته . و أورد من جانب الفلاسفة دلائلَ يرجع كلّها إلى أنّه واجبٌ بغيره ، و ليس بين الأمرين منافاةٌ تقتضى مخالفتَهما . أمّا في الدليلِ الأوّل فظاهرٌ أنّه أسند امتناعَ عدمه إلى مؤثّره الموجب . و أمّا في الدليلِ الثانى فبيّن امتناعَ عدم الزمان المقيّد بكونه بعد وجوده ، و ذلك لا يدلّ على امتناعه لذاته . و أمّا في الدليلِ الثالثِ فلم يفرّق بين الامكان الذاتى و الامكان بمعنى الاستعداد ، كما بيّنا فيما مرّ ، و الامكان

الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادّة دون الأوّل . ولم يدّع أحدُ الخصمين ذلك الامكان. و امتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته ، إنّما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادّة السابقة . فقد تبيّن أنّ الدلائل التي أوردها دلّت على الامتناع بالغير ، و ذلك لا يخالف ما ادّعاه .

قال : احتج < الكراميّة > المسلمون على وجوب أبديّة العالم بأنّ عدم العالم بعد وجوده ، إمّا أن يكون بإعدام مُعدِم ، او بطريان ضدّ ، او بانتفاء شرط . و الأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال .

إنّما قلنا : إنّه لا يجوز أن يُعدَمَ بالاعدام ، لأنّ الاعدام < ١ > إن كان أمراً وجوديّاً لم يكن ذلك الوجودُ عينَ عدم العالم ، و إلاّ لكان الوجود عين العدم ، بل غايته أنّه يقتضي عدم الجوهر ، فيكون ذلك إعداماً بالضدّ . وليس هذا هو القسم الأوّل ، بل هو القسم الثاني. < ٢ > و إن لم يكن وجوديّاً كان عدمياً محضاً ، فيمتنع استناده إلى المؤثّر ، لأنّه لا فرقَ في العقل بين أن يقال : لم يفعل البتة و بين أن يقال : فَعَلَ العدمَ . و إلاّ فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني ، فيكون لكلّ واحد من العدمين تعيّنٌ و ثبوتٌ ، فيكون للعدم ثبوتٌ ، هذا خلف.

و إنّما قلنا : إنّه لا يجوز أن يُعدَمَ بحدوث الضدّ لوجهين : الأوّل وهو أنّ حدوثَ الضدّ يتوقّفُ على انتفاء الضدّ الآخر ، فلو كان انتفاء الضدّ الآخر معلّلاً بحدوث هذا الضدّ لزم الدور ، و هو محال . الثاني و هو أنّ التضادّ حاصل من الجانبين ، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فامّا أن ينتفيَ كلُّ واحد منهما بالآخر ، و هو محالٌ ، لأنّ المؤثّر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر ، و المؤثّر حاصلٌ مع الأثر ، فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجوذانِ معاً. فيكونانِ موجودينِ معدومينِ دفعةً واحدةً ، وهو محالٌ ؛ او لا ينتفي واحدٌ منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدّين .

لا يقال : الحادثُ أقوى من الباقي ؛ لأنّ الحادث حال حدوثه متعلّقُ السبب

و الباقی لیس كذلك ؛ و لأنّ الحادث حال حدوثه لوعُدِمَ لزم اجتماع الوجود و العدم بخلاف الباقی ، و لأنّه یجوز أن یكون عدم الحادث أكثر فیكون أقوى.

لأنّا نجیب : عن الأوّل بأنّا بیّنا أنّ الباقی حال بقائه متعلّق السبب . وعن الثانی أنّا لا نقول : الحادث یُوجَد و یُعدَم معاً ، بل نقول : الباقی یمنع الحادث من الدخول في الوجود . وعن الثالث أنّه بناء علی جواز اجتماع المثلین ، وهومحال.

و إنّما قلنا : إنّه لا یجوز أن یكون لقطع الشرط ، لأنّ ذلك الشرط لا یكون إلاّ العرض ، [لأنّ الشرط هو الخارج عن ماهیّة الشیء فیكون عرضاً] فیكون الجوهر محتاجاً إلی العرض ، و كان ذلك العرض محتاجاً إلی الجوهر ، فیلزم الدور ، و هو محالٌ .

و الجواب : عن الثلاثة الأولى < في احتجاج الفلاسفة > ما تقدّم في مسألة الحدوث . و عن الرابع < في احتجاج الكرامیة > أن نقول : لم لایجوز أن یعدم باعدام الفاعل .

قوله : « الاعدام إمّا أن یكون أمراً وجودیاً او لا یكون » ، قلنا : یقتضی أن لا یعدم الشیء البتة ، لأنّه یقال : إذا عُدِمَ الشیء فهل یتجدّد أمر ام لا یتجدّد ؟ فان لم یتجدّد أمرٌ فهو لم یعدم ، و إن تجدّد فالمتجدّد عدمٌ او وجودٌ ، لا جائزٌ أن یكون عدماً ، لأنّه لا فرقَ بین أن یقال : لم یتجدّد و بین أن یقال : تجدّد العدم ، و إلاّ فأحد العدمین یخالف الآخر ، و هو محال . و إن كان وجوداً كان حدوثاً لموجود آخر، لاعدماً للموجود الأوّل . سلّمنا فساد هذا القسم فلم لایجوز أن یفنی بحدوث الضدّ .

قوله في الوجه الأوّل : « حدوث الحادث یتوقّف علی عدم الباقی » ، قلنا : لا نسلّم ، فانّ عندنا عدم الباقی معلول الحادث ، و العلّة و إن امتنع انفكاكها عن المعلول ، لكن لا حاجة بها إلی المعلول .

قوله : في الوجه الثانی « المضادّة مشتركة بین الجانبین » ، قلنا : لم لا یجوز

أن يكون الحادث أقوى لحدوثه ، و إن كنّا لا نعرف لميّة كون الحدوث سبباً للقوّة . سلّمنا فساد هذا القسم ، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط ، فبيانه أنّ العرض لا يبقى ، و الجوهر ممتنع الخلوّ عنه ، فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر .

قوله : « إنّه يلزم الدور » ، قلنا : لم لا يجوز أن يقال : الجوهر و العرض يتلازمان و إن لم يكن بأحدهما حاجةٌ إلى الآخر ، كما في المتضايفين ومعلولي العلّة الواحدة ؛ فاذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر .

أقول : مذهبُ الكراميّة أنّ العالم مُحدَثٌ و ممتنعُ الفناء ، وإليه ذهب الجاحظ . و قالت الأشعريّةُ و أبوعليّ الجُبّائي بجواز فناء العالم عقلاً . و قال أبوهاشم : إنّما يعرفُ ذلك بالسمع . ثمّ إنّ الأشعريّة قالوا : إنّه يفنى من جهة أنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها . أمّا القاضي أبوبكر قال في بعض المواضع : إنّ تلك الأعراض هي الأكوان ؛ و قال في بعض المواضع : إنّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة ، و بمثله قال محمود الخيّاط ، وقال في موضع آخر : إنّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض . فاذا لم يخلق أيّ نوعٍ كان انعدم الجوهر . و قال إمام الحرمين بمثل ذلك . و قال بعضهم : إذا لم يخلق البقاء و هو عرضٌ انعدم الجوهر ، و به قال الكعبيُّ . و قال أبوالهذيل : كما أنّه قال : « كُن » فكان ، يقول : « إفنَ » فيفنى . و قال أبوعلي و أبوهاشم : إنّ الله يخلق الفناء و هو عرض فيفنى جميع الأجسام ، و هو لا يبقى . و أبوعلي يقول : إنّه يخلق لكلّ جوهر فناءً ، و الباقون قالوا بأنّ فناءَ واحد يكفي لافناء الكلّ . فهذه مذاهبهم .

وقول المصنّف في الاعدام : « إنّه باطلٌ ، لأنّه لافرقَ بين أن يقال : لم يفعَل البتة وبين أن يقال : فعَلَ العدمَ » ، ليس بشيء ، و ذلك أنّ الفرق بينهما حاصلٌ في بديهة النظر ، فانّ القولَ بأن لم يفعل حكمٌ بالاستمرار على ماكان و بعدم صدور

شىء عن الفاعل . و القولَ بأن فَعَلَ العدمَ حكمٌ بتجدّد العدم بعد أن لم يكن و بصدوره عن فاعل ، و تمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين او بانتساب أحدهما دون الآخر .

و قوله في الجواب « إنّ هذا يقتضى أن لا يعدم شىء البتة » ليس بجوابٍ ، إنّما هو زيادة الاشكال و تأكيدٌ لقول من يقول : الاعدام غير ممكن إلاّ بطريان الضدّ او انتفاء الشرط . و هو مذهب أكثر المتكلّمين ، كما ذكره . و أمّا إبطال الاعدام بطريان الضدّ فجواب الوجه الأوّل و هو الزام الدور كما مرّ ذكره ، و هو أنّ عدم الباقى معلول الحادث .

و قولهُم : « إنّ الحادث لا يكون أقوى من الباقى بكونه متعلق السبب ، لأنّ الباقى حال البقاء أيضاً متعلق السبب » ليس بصحيحٍ ، لأنّ الباقى عند قدماء المتكلمين مستغنٍ عن السبب . و أمّا عند القائلين بأنّه محتاج إلى سببٍ مُبقٍ فجوابهُم أنّ الموجِد أقوى من المُبقى ، لأنّ الايجادَ إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلاً و التبقية حفظ الوجود الحاصل . و لكونه أقوى يترجح الحادث و ينعدم المرجوح . و إيراد الاعتراض بأنّ الحادث لوعدم بسبب الباقى حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً ، وهو محالٌ . و الباقى لوعدم بسبب الحادث مالزم منه محال.

ثمّ الجواب ـ بأنّ الباقى يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً ، ولا يلزم منه محالٌ ـ ليس بمرضىٍّ ، فانّ الباقى لوكان بحيث يمنع لكان أقوى ، و ليس كذلك. والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثرعدداً من الباقى ، والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس ممّا يذهب إليه وهمٌ . و جواب الوجه الثانى، من إبطال الاعدام بطريان الضدّ ، و هو أنّ التضادّ حاصلٌ من الجانبين على السّواء ، بتجويز كون الحادث أقوى و إن كنّا لا نعرف لميّته ، فليس بجوابٍ . و الجواب ما بيّنّاه من كون الحادث أقوى لترجّح الموجدِ على المُبقى .

و أمّا إبطال الاعدام ـ بسبب انتفاء الشرط و أنّ الشرط لايكون إلاّ عرضاً ـ فدعوىً مجرّدةٌ ، فانّ من الجائز أن يكون شرطٌ هناك غير العرض . كما يكون

الجوهر الذى هو المحل، شرطاً في إيجاد الأعراض فيه. و أيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهراً ولا عرضاً، بل أمراً عدمياً، وقد مر بيان جواز الاشتراط به و زوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط به.

و بيان المصنف كون العرض شرطاً في الاعدام ـ بأن العرض لايبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه، فيعدم بانعدامه ـ ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأن الكرامية لايقولون بذلك كالمعتزلة. وأما الزامهم الدور، بسبب احتياج الجوهر إلى العرض، فباطل. لأن الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه. و هيهنا ليس كذلك، فان احتياج الجوهر إلى عرض ما لا بعينه، لا إلى عرض معين؛ والعرض المعين محتاج إلى جسم بعينه فلايلزم منه الدور.

و جواب المصنف، بتجويز التلازم من غير احتياج لأحدهما الى الآخر، ليس بمفيد هيهنا، فان العرض محتاج في وجوده إلى الجسم. و التلازم و إن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر او إلى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول، فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية، و هى لاتقتضى امتناع الانفكاك. فا يراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح، فان إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته، و معلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما علة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور.

و أما قوله ـ في أول الاشتغال بالجواب أن الجواب عن الثلاثة الاولى ما تقدم في مسألة الحدوث ـ فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة، و هو كون المؤثر موجباً، و امتناع عدم الزمان بعد وجوده، و احتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه. و قد مر الكلام فيها.

قال:

تقسيم الأجسام

< الجواهر الجسمانية الفلكية و العنصرية و الاجسام المركبة >

الجسم إمّا بسيط ، و هو الذى يُشابه كلُّ واحد من أجزائه كلّه في تمام الماهيّة ، و إمّا مركّبٌ ، و هو الذى لا يكون كذلك . أمّا البسيط فامّا فلكىٌّ ، و إمّا عنصرىٌّ .

أما الاجسام الفلكية < طبايعها و حركتها الارادية المستديرة >

فقدزعمت الفلاسفة أنّها لاثقيلةٌ ولا خفيفةٌ ، ولا حارّةٌ ولاباردةٌ ، ولارطبةٌ ولا يابسةٌ . ولا يصحّ الخرق و الالتيام ، و الكون و الفساد عليها . و احتجّوا بأنّ الجهة مقصدالمتحرّك و متعلّق الاشارة فتكون موجودةً ، لأنّ النفى المحض لاتميّز فيه، وهى غيرمنقسمة و إلاّ لكانالمتحرّك إذا وصل إلىأحد نصفيها وبقى متحركاً، فامّا أن يقال : إنّه الآن متحرّكٌ عن الجهة ، فتكون الجهة ذلك الحدّ ، لاما ورائه ، او إليها ، فحينئذٍ لا يكون ذلك الحدُّ من الجهة ، بل الجهة ما ورآءه . فثبت أنّ الجهة حدٌّ غير منقسم . ثمّ بيّنوا أنّه لابدّ منمتحدّد كُرِىٍّ بتحدُّدِ الفوق و التحت بمحيطه و مركزه .

ثمّ قالوا : وهذا المحدّد غيرقابلٍ للحركة المستقيمة، و إلاّ لكانت الجهتان، أعنى ما عنه و ما إليه ، حاصلتين له ، لابه . و إذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أنلايكون ثقيلاً ولا خفيفاً ، لأنّ الثقيل هوالذى ينزل إلىالوسط ، والخفيف هو الذى يصعد عنه ، و ذلك حركةٌ مستقيمةٌ . ولم يقبل الخرق و الالتيام ، لأنّ ذلك حركة مستقيمة ، و إذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً ، لأنّ كلّ مركّب قابل

للانحلال، و كلّ بسيط و كلّ جزء يُفرض فيه يمكن أن يحصل على الموضع الذى حصل عليه الجزء الآخر، وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة. وكلّ ما كان كذلك ففيه ميلٌ يحرّكه، و كلّ ماكان كذلك فهو متحركٌ بالاستدارة. و كلّ متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعيّة، و إلاّ لتحرّك بالطبع عمّا عنه تحرك بالطبع، فيكون الطبيعة الواحدة طالبةً للشيء الواحد و هاربةً عنه، و هو محالٌ، ولا قسرية، لأنّ القسر ما يكون على خلاف الطبع، و هناك لاطبع، فلاقسر، فتلك الحركة إراديّةٌ. فالسماء حيوانٌ متحركٌ بالارادة. والجواب عن هذه الكلّيّات مستقصىً في كتبنا الكلاميّة و الحكميّة.

أقول: إنّما بنى الفلاسفة إثباتَ الجهات و مُحدّدها على القول بتناهى الأبعاد و قالوا: لمّا كانت الأبعاد متناهيةً فالاشارة الحسيّة لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية، ولا المتحرّك القاصد جهةً؛ و لوجوب كون المشار إليه بالحسّ موجوداً تكون الجهة موجودةً، وكلّ موجود قابل للاشارة فامّا أن يكونَ جسماً او جسمانياً. ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً، لأنّ كلّ جسم قابلٌ للتجزية. ولا شيء من الجهة بقابلة لها، لما ذكره. فاذن الجهة جسمانيّةٌ غير قابلةٍ للقسمة. وكلّ جهة تشتمل على مأخذين ضرورةً. والجسم الذى يتحدّد به الجهة لايجوز أن يتركّب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات و وجوب كون الجهات متقدّمة على أجزائها ثمّ عليها. فاذن المحدّد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله، ولا متشابهَ في الشكل غير الكرة، فاذن هو كرةٌ. ولا يمكن أن يحدّد ما هو خارجٌ عنه، لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدّمة عليها. فاذن يحدّد ماهو داخلٌ فيه، ولاتميّز فيما هوداخلٌ فيه باعتبار الجهة إلاّ بالمركز او بالمحيط. فاذن يتحدّد به جهتان هما مأخذا امتدادٍ واحدٍ، لا غير، وهما العلو والسفل، وما عداهما لايكون متميّزاً بالطبع، بل إن كان فيها امتيازٌ كان بالعرض، كاليمين والشمال. وبساطة المحدّد يمكن أن يبيّن بما قلنا، و إن كان بيانها بامتناع

الخرق عليه أيضاً يمكن، كما ذكره.

و أمّا بيان وجوب الحركة في المحدّد فلا يتأتّى إلاّ بمقدّمتين، إحداهما أنّ الجسم لا يخلو عن ميل. و ثانيتهما أنّ الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفى الجهة. ويمتنع أن يتحرك المحدّد حركةً غير المستديرة. فاذن فيها ميلٌ مستديرٌ. ولا عائق لها، لأنّ العائق عن الحركة يجب أن يكون ذاميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرّك. و ليس هنا جهةٌ اخرى، و كلُّ ميل بلا عائق يقتضى حركةً. فاذن المحدّد متحركٌ على الاستدارة. فهذه مقدّماتٌ لابدّ منها في بيان ما قصد بيانه. وعلى كلّ مقدّمة كلامٌ لم يُشر إلى شيء من ذلك. فأعرضنا عنه اقتداءً به، لئلا نكون خائضين في غير ما قصدناه.

قال: و أما العناصر < الارض و الماء و الهواء و النار >

فزعموا: أنّ الأرض محفوفة بالماء و الماء، بالهواء، والهواء بالنار، و أنّها كراتٌ منطوٍ بعضُها على البعض إلاّ الماء. و زعموا: أنّ الحركة مسخنّة. فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة و اللطافة، و هو النار. و الذى يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة و الكثافة، و هو الأرض. والذى يلاصق النار، و هو الهواء، يكون تالياً لها في اللطافة، والذى يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة. فهذا هو الرصف المحكم في ترتيب العناصر إلاّ أنّ هذا الكلام يقتضى أن يكون الأرض أبردَ من الهواء، و هو على خلاف قولهم، و أن يكون النار في غاية الرطوبة، لأنّ الرطوبة عندهم مفسّرة بسهولة قبول الأشكال، لابسهولة الالتصاق بالغير و إلاّ لم يكن الهواء رطباً.

أقول: الحكماء لا يزعمون: أنّ حرارةَ النار مقتضاةُ حركة الفلك، بل إنّما قالوا: إنّها مقتضاة صورتها و هى ذاتيّة. و ما يفيده الفلك يكون غريباً، و إنّما نُقِلَ ذلك عن قول الكندى و أمثاله. وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلاً عنه و قال: إنّه كان شديدَ التذبذب، و كذلك القول في تعليل برودة الأرض و كثافتها

بيعدها من الفلك . و أمّا قوله : « هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء و هو على خلاف قولهم » أيضاً فيه نظر ، فانّهم لم يعلّلوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأنّ الأرض ليست أبرد من الماء ، إنّما قالوا : الماء أبرد عندالحس . وحيث قالوا : الكثافة مقتضاةالبرودة حكموا بأنّ الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف ، و قلّة الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام ، لكثافتها أيضاً . و أمّا الرطوبة فان كانت مفسّرة بسهولة قبول الأشكال كان النقض بالنار وارداً عليهم . و إن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا ، لأنّ المحمول ربما يكون أعم . و الحق أنّ النار مجفّف ، و ليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء .

قال: ثم زعموا أنّ هذه الأربعة قابلة للكون و الفساد ، لأنّ النار عند انطفائها تنقلب هواء . و الهواء إذا برد صار ماء . و لذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرّد بالجمد، و الماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الاكسير .

أقول: عبارة ابن سينا هكذا : « وقد يحل الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل ، كما قد يجمد مياه جارية لتشرب حجارة صلبة . و الظاهر فيه أنّ أصحاب الاكسير يحلّون الأجسام الصلبة مياهاً . و أمّا عكسه فتفعله الطبيعة ، فانّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة .

قال: و أما المركبات

فزعموا أنّ هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كيفيّة كلّ واحد منها بسورة كيفيّة الآخر ، فيحصل كيفيّة متوسّطة هي «المزاج» . و المتكلّمون قالوا : العلّة مقارنة للمعلول، فاذاكان الكاسر لسورة كلّ واحدمنهما سورة الاخر، فان حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان ، فيكون كلّ واحد من تينك الكيفيتين فيذلك الآن منكسراً و غير منكسر ، هذا خلف . و إن لم يوجدا معاً فهو محال ، لأنّ المغلوب لا يعود غالباً . لا يقال : الكاسر هو الصورة المقوّمة ، وهي باقية من غير انكسار ؛ و المنكسر هو الكيفيّة ، وهي قابلة

للأشدّ و الأضعف. لأنّا نقول: الصورة إنّما تكسر بواسطة الكيفيّة القائمة فيعود المحذور. و هذا تمام القول في الجواهر الجسمانيّة.

أقول: المتكلّمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلّة إلاّ قومٌ قليلٌ منهم، فانّ الأشاعرة يقولون: «لا مؤثّر إلاّ الله»، و إن كان خصماؤهم يُلزِمونَهم القولَ به في وجود صفات الله تعالى. و أكثر القائلين بالعلّة و المعلول لا يقولون بالمقارنة، لقولهم: إنّ ذلك يقتضي محالاً، و هو تحصيل الحاصل. أمّا الحكماء فيقولون بذلك. وهيهنا يكون قولُهم حُجّةً عليهم. ولذلك أسنده إلى خصومهم، أعني المتكلّمين. و جوابُه عن قولهم: «الكاسر هو الصورة و المنكسر هو الكيفيّة بأنّ الصورة تكسر بواسطة الكيفيّة فيعود المحذور» صحيح، فانّه إذا كانت الصورة موجودةً مع الكيفيّة كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسراً و منكسراً في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيّتين. و الحقُّ أنّ الكاسر هو الكيفيّة والمنكسر هو محلّها، و لذلك يحصل التوسّط بين الماء الحارّ و البارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم منه محال.

< الجواهر الروحانية و الملائكة و الجن و الشياطين >

قال: أما الجواهر الروحانية

وهي التي لاتكون متحيّزةً ولاحالّةً في المتحيّز. وقد عرفتَ أنّ الفلاسفةهم القائلون بها و عرفتَ أقسامها، فنقول: أمّا الهيولى فقد سبق الكلام فيها، و أمّا الأرواح البشريّة فسيأتي القول فيها. وأمّا النفوس السماويّة والعقول فهي الملائكة. وقد تكلّمنا على أدلّتهم في إثباتها.

أقول: القول بأنّ القائلين بالجواهر التي لاتكون متميّزةً ولاحالّةً فيهم الفلاسفة، فيه نظر؛ لأنّ أباالقاسم البلخيّ من المعتزلة وأتباعه ذكروا: أنّ الروح الانساني جوهر ليس له صفة التحيّز. و إيراد الهيولى هيهنا على أنّها من الجواهر الروحانيّة ليس بمرضيٍّ عند القائلين بها. و أمّا النفوس السماوية و العقول

فلم يتكلم إلى هيهنا في هذا الكتاب بما يدل على إثباتها، إنّما اورد حكايات الحرنانيّة فيها فقط و ذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة بأسمائها فقط .

قال : القول فى الملائكة و الجن و الشياطين

قال المتكلّمون : إنّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة . و الفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها ، قالوا : لأنّها إن كانت لطيفةً بمنزلة الهواء، وجب أن لا يكون لها قوّة على شيء من الأفعال ، و أن تفسد تراكيبها بأدنى شيء. و إن كانت كثيفةً ، وجب أن نشاهدها ، و إلاّ ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ، و لا نراها . و الجواب : لم لا يجوز أن تكون لطيفةً ، بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقّة القوام ، سلّمنا أنّها كثيفة ، لكن بيّنا أنّ إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب . و أمّا الفلاسفة ، فقد زعموا أنّها لا متحيّزة ، ولا قائمة بالمتحيّز . ثمّ اختلفوا، فالأكثرون قالوا: إنّها ماهيّات مخالفة بالنوع للأرواح البشريّة، ومنهم من يقول : الأرواح البشريّة التى فارقت أبدانها ، إن كانت شرّيرة ، كانت شديدةً الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشريّة فتتعلق ضرباً من التعلّق بأبدانها و تعاونها على أفعال الشرّ . فذاك هو الشياطين ، و إن كانت خيّرةً ، كان الأمر بالعكس . والله أعلم بحقائق الامور .

أقول : نُقِلَ عن المعتزلة أنّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون في النوع ، و مختلفون باختلاف أفعالهم . أمّا الذين لا يفعلون إلاّ الخير ، فهم الملائكة. وأمّا الذين لا يفعلون إلاّ الشرّ ، فهم الشياطين . وأمّا الذين يفعلون تارةً هذا و تارةً ذاك ، فهم الجنّ . و لذلك عُدّ إبليس تارةً في الملائكة وتارةً في الجنّ . و ما نقله المصنّف ظاهر .

قال :

خاتمة
فی
أحكام الموجودات

و النظر فيها من وجهين

النظر الاول فی الوحدة و الكثرة

مسألة

« كل موجودين فلابد و ان يتباينا بتعينهما »

كلّ موجودين فلابدّ و أن يتباينا بتعيّنهما . ثمّ المتكلّمون أنكروا كون التعيّن أمراً ثبوتيّاً . و احتجّوا بامور :

الأوّل أنّه لوكان التعيّن أمراً ثبوتيّاً لكان مساوياً لسائر التعيّنات في الماهيّة المسمّاة بالتعيّن ، و يمتاز كلّ واحد منها عن صاحبه بخصوصيّة ، فيلزم أن يكون للتعيّن تعيّن آخر ، إلى غير النهاية .

الثانی و هو أنّ التّعين لوكان أمراً ثبوتيّاً استحال انضمامه إلى الماهيّة إلاّ بعد وجود الماهيّة ، لكنّ الماهيّة لا توجد إلاّ بعد التّعين . فان كان هذا التّعين هو الأوّل لزم الدور ، و إن كان غيره كان الشيء الواحد متعيّناً مرّتين ، وهو محال.

الثالث و هو أنّ التعيّن إذا كان أمراً مغايراً للماهيّة استحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر ، لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلّين ، بل يكون وجود كلّ واحد منهما غير وجود الآخر ، فيكون الشيء الواحد ليس بواحد ، بل اثنين ، ثمّ الكلام فيهما كما في الأوّل . فالشيء الواحد

ليس بواحد، بل امور غير متناهية .

واحتجّ القائلون بكون التّعيّن أمراً ثبوتيّاً زائداً بأنّ هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه إنساناً و يخالفه في هويّته . فهويّته مغايرة للانسانيّة . و تلك الهويّة صفة ثبوتيّة ، لأنّ هذا الانسان موجود ، و المفهوم من هذا جزءٌ للمفهوم من هذا الانسان ، و جزء الموجود موجود ، فالمفهوم من هذا موجود .

أقول : الحجّة الاولى ، التى أوردها للمتكلّمين ، إنّما تتوجّه على تقدير ثبوت تعيّن كلّى يشترك فيه التعيّنات . ولو كان كذلك لكان ماهيّة التعيّن مشتركاً فيها ، فلم يكن تعيّناً . و المراد هيهنا من التّعين ما به المغايرة بين المثلين ، و هو لا يكون مشتركاً . و إنّما يقال على أفراد التعيّنات التعيّن او ما به المغايرة قولاً عرضيّاً . و يمتاز كلّ واحد منها عن الآخر بنفسه ، لابتعيّن آخر ، فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعيّن تعيّن .

و الحجّة الثانية ـ القائلة بأنّ التّعين لوكان ثبوتيّاً لاستحال انضمامه إلى الماهيّة إلاّ بعد وجود الماهيّة ـ فليس بصحيح، لأنّ التعيّن هو الذى يوجد الماهيّة بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعيّن مرّتين .

والحجّة الثالثة ـ القائلة بأنّ وجود الماهيّة غير وجود التعيّن ، فهما اثنان، بل امور غير متناهية ـ ليس بصحيح أيضاً ، لأنّ الماهيّة توصف بالوجود بسبب اتّصافها بالتّعين . و كما أنّ الماهيّة المغايرة للوجود لا يوصف بالوجود من حيث هى مغايرة للوجود ، كذلك التعيّن لا يوصف بالوجود من حيث هو تعيّن . أمّا الماهيّة المتعيّنة فموجود واحد .

قال : مسألة

< الغيران اما أن يكونا مثلين او مختلفين >

الغيران إمّا أن يكونا مثلين او مختلفين . والمختلفان إمّا أن يكونا ضدّين ، وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما ، كالسوادوالبياض ؛ وإمّا

أن لا يكونا كذلك ، كالسواد والحركة . واختلف المتكلّمون في الغيرين : فالمعتزلة قالوا : هما الشيئان . وأصحابنا قالوا : هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر ، إمّا بمكان او بزمان ، او وجود وعدم . والخلاف لفظيٌّ محضٌ ، أمّا المثلان فحدٌّ وهما بأنّهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتيّة اوأنّهما اللذان يقوم كلٌّ واحد منهما مقام الآخر اويسدّ مسده . وهذه العبارات مختلفة ، لأنّ الاشتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر لفظةٌ مستعارةٌ حقيقتها التماثل ، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه . والحقّ أنّ هذه الماهيّات متصوّرةٌ تصوّراً أوّليّاً ، لأنّ كلّ واحد يعلم بالضرورة أنّ السواد يماثل السواد ، ويخالف البياض . وتصوّر المماثلة والمخالفة جزء ماهيّة هذا التصديق ، وجزء البديهيّ أولى أن يكون بديهيّاً .

أقول : الشيئان إمّا أنّ يمكن أن يفارق أحدهما الاخر بوجه من الوجوه ، او لا يمكن . والأوّل ينقسم إلى المثلين والمختلفين . فاذا جعل الغيران شيئين فقط شمل الأقسام الثلاثة . وإن جعلا ممكنى المفارقة خرج منهما قسمٌ واحدٌ ، وهو الشيئان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الاخر . و بوجه آخر ، الشيئان اما أن يكونا مثلين او مختلفين . و المختلفان اما أن يمكن ان يفارق أحدهما الاخر او لا يمكن . و القسمة الاولى . على رأى من يقول : « إنّ صفات الله تعالى لاهى هو ولا غيره » يصحّ ، لخروج الموصوف و الصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثاني . وهل هما شيئان ام لا ؟ فيه خلافٌ . وقدجوّز إطلاق الشيئين عليهما أبوالحسين وأبى عن ذلك بعض أصحابه .

قال: **مسألة**

< الجمع بين المثلين مستحيل خلافا للمعتزلة >

يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة ، خلافاً للمعتزلة لنا أنّ بتقدير الاجتماع لايحصل الامتياز بالذاتيّات واللوازم ، وإلّا لما كانا مثلين . ولا بالعوارض ، لأنّ نسبة جميع العوارض إلى كلّ واحد منهما على السويّة ،

فلايكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للاخر، فيكون عارضاً لكل واحد منهما. وحينئذ لايبقى الامتياز بينهما البتّة. فيصير الاثنان واحداً، وهو محالٌ. احتجّ الخصم بأنّ حكم الشيء حكم مثله. فاذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلةً للاخر. جوابه أنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً.

أقول: عدم الامتياز لايدلّ على الاتّحاد، بل غايته أن يدلّ على عدم العلم بالتغاير. والحكم بأنّ المثلين المجتمعين لايتمايزان منقوض بأطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع، فانّها أطراف خطوط متغايرة. وكونها كذلك من عوارضها. والحكم ـ بأنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً ـ دعوى مجردة عن بيان. ومشايخ المعتزلة جوّزوا جمع المثلين، وقالوا: العلّة في كون بعض الأعراض أشدّ من بعض هواجتماع الأمثال من تلك الأعراض في محلّ واحد. والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربّما عدّوهما في المتضادّين وحينئذ لايكون قسمة المختلفين إلى المتضادّين وغير المتضادين قسمة عامّ إلى خاصين لأنّ المثلين أيضاً يدخلان في المتضادّين. وحينئذ ينبغي أن يقسم الغيران إلى المتضادّين والمختلفين. والمتضادّان إلى المثلين. وإلى غيرهما.

قال: **مسألة**

﴿ الغيران والمثلان والضدان والمختلفان ﴾

زعم بعضهم أنّ الغيرين يتغايران بمعنىً، وكذا المثلان والضّدان والمختلفان واحتجّوا بأنّ المفهومَ من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مغايرٌ للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدّين، ولذلك فانّ التغاير والاختلاف والتضادّ حاصلةٌ في غير السواد والبياض. وظاهر أنّه ليس أمراً سلبيّاً، فهو أمر ثبوتيّ. فثبت أنّ المتغايرين يتغايران بمعنىً، وكذا المثلان مقابلان بمعنىً. ثمّ قالوا: وذلك المعنى لابدّ وأن يغاير غيره، فمغايرته لغيره معنىً قائمٌ به، وهو لابدّ وأن يكون إمّا مثلاً لغيره او مغايراً له او مخالفاً. فمماثلته لغيره، او مخالفته له

معنى قائمٌ به . ثمّ الكلام فيه كما في الأوّل ، و هو يوجب القول بمعان لا نهاية لها . فالتزموا ذلك ، و كلامنا في هذا الباب قد تقدّم .

أقول : هذا القول منسوبٌ إلى قدماء المعتزلة ، وقد مرّ كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرّة بعد مرّة ، إلى مالا نهاية له، مثل معمّر وغيره . والحقّ أنّ هذه الامور اعتبارات عقليّة يعتبرها العقلُ في أمور معقولة ، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات اموراً معقولة ، و يعتبر فيها تلك الاعتبارات مرّة بعد اخرى . و كذلك الى أن يقف العقل . و لمّا تفطّن القوم لذلك سمّوها بالمعاني .

قال : النظر الثانى فى العلة و المعلول

مسألة

< كون الشيء مؤثراً فى غيره متصور تصوراً بديهياً >

كون الشيء مؤثّراً في غيره متصوّرٌ تصوّراً بديهيّاً ، لأنّا ببداية عقولنا نعلمُ معنى قولنا «قطعت اللحم ، و كسرت القلم» . و القطع والكسر تأثير مخصوص. فلمّا كان تصوّر التأثير المخصوص بديهيّاً كان تصوّر مسمّى التأثير الذى هو جزء ماهيّة التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيّاً .

أقول: هذا المعنى هوالذى يسمّيه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين عدّهما المصنّف في الأعراض النسبيّة ، و أنكر وجودهما ، و ذكر أنّهما لوكانا موجودين لزم التسلسل في كلّ واحد منهما .

قال : مسألة

< العدم لا يعلل ولا يعلل به >

العدم لايعلّل ولايعلّل به، لأنّا إن جعلنا العليّة والمعلوليّة وصفين ثبوتيّين ، استحال كون المعدوم علّة و معلولاً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . وإن لم نقل به ، كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر ، و ذلك يستدعى أصل الحصول. قالت الفلاسفة : علّة العدم عدم العلّة ، لأنّ الممكنَ دائرٌ بين الوجود و العدم ،

فكما استدعي رجحان الوجود علّةً وجوديّةً استدعى رجحان العدم علّةً عدميّةً .
و الجواب أنّ العدم نفيٌ محضٌ ، فيستحيل وصفه بالرجحان .

أقول: العدم المطلق لا يعلّل ولا يعلّل به . أمّا العدم المقيّد فربّما يعلّل و يعلّل به . كما يقال : عدم المال علّة الفقر ، و عدم الغذاء للحيوان الصحيح علّة الجوع . و من ذلك الباب قولهم : عدم العلّة علّة عدم المعلول . و في قوله : « و إن لم نقل به ، يعنى بكون العلّية و المعلوليّة وصفين ثبوتيين ، كان التأثير عبارةً عن حصول الأثر » موضع نظرٍ ، لأنّ التأثير حصول أثر عن مؤثّر ، بشرطِ كونهما موجودين في الخارج او مطلقاً . و الكلام في وجودهما الخارجيّ . و هو لم يزد في البيان غير تبديل لفظ العلّية بالتأثير . قوله : « و ذلك يستدعى أصل الحصول » ، يقال : علّته تستدعى الحصول الخارجى لوكان التأثير إيجاداً . أمّا إذا كان أعمّ من الايجاد فلم تستدعه . قوله : « المعدوم نفيٌ محضٌ فيستحيل وصفه بالرجحان » فالجواب أنّ الممكن الذى لايعتبر معه وجودٌ ولا عدمٌ ليس بنفي محض، والمتساوى نسبته الي الطرفين يحتاج في ثبوت كلّ واحد منهما إلى مرجّح عقلاً ، وهو مرادهم من العلّية .

قال: مسألة

< المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان >

المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علّتان مستقلّتان ، و إلاّ لكان مع كلّ واحد منهما واجبَ الوقوع ، فيمتنع استناده إلى الآخر ، فيستغنى بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما ، و هو محالٌ .

أقول : هذا صحيحٌ إذاكان المراد من الاجتماع و الاستقلال كون كلّ واحد من العلّتين تامّاً و بالفعل ، اى مشتملاً على العلل الأربعة و شرائطها .

قال : مسألة

< المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين ؟ >

المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين عندنا ، خلافاً لأكثر أصحابنا . لنا : أنّ السواد و البياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة و المضادّة . احتجّوا بأنّ افتقار المعلول إلى العلّة المعيّنة إن كان لماهيّته او لشيء من لوازمها، وجب في كلّ ما يساوى ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلّة . و إن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهيّة ، كانت تلك الماهيّة غنيّة عن تلك العلّة ، والغنّي عن الشيء يستحيل تعليله به . و الجواب أنّ المعلول لماهيّته مفتقرٌ إلى مطلق العلّة . و تعيّن العلّة إنّما جاء من جانب العلّة ، لامن جانب المعلول .

أقول : الحاصل أنّ المعلول مفتقرٌ إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل ، لا إلى خصوصيّاتها .

قال : مسألة

< العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد >

العلّة الواحدة ، يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا ، خلافاً للفلاسفة و المعتزلة . لنا أنّ الجسميّة تقتضى الحصول في المكان و قبول الأعراض . احتجّوا بأنّ مفهوم كونه مصدراً لأحدالمعلولين، غير مفهوم كونه مصدراً للآخر. فالمفهومان المتغايران ، إن كانا داخلين في ماهيّة المصدر ، لم يكن المصدر مفرداً ، بل يكون مركّباً . و إن كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفيّة صدورهما عنه . كالكلام في الأوّل ، فيفضى إلى التسلسل . و إن كان أحدهما داخلاً و الآخر خارجاً ،كانت الماهيّة مركّبةً ، لأنّ الداخل هو جزء الماهيّة . و ماله جزء كان مركّباً و كان المعلول أيضاً واحداً ، لأنّ الداخل لا يكون معلولاً . و الجواب أنّ مؤثّرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً ، على ما بيّناه . و إذا كان كذلك ، بطل أن يقال : إنّه جزء الماهيّة او خارج عنها .

أقول : الأشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد . أمّا الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، إذا لم يقولوا بعلّية ما عدا الصفات . و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضاً . و صاحب الكتاب خالف الكلّ . و الحصول في المكان وجوديّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، و قبول الأعراض ليس بوجوديّ عنده ، و إن كان وجوديّاً ، لكنّه من باب التأثر . وهم لا يمنعون كون العلّة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعلة . فليس هذا الدليل بصحيح . و دليلهم غير مبنيّ على كون المؤثّرية ثبوتيّة ، بل مفهومه أنّ مؤثريّةَ المؤثّر الواحد في أثر ، لا يكون من جهة مؤثريّته في غير ذلك الأثر . ثمّ الجهتان إمّا داخلتان او غير داخلتين ، إلى آخره .

قال : و الذى يَدُلُّ عليه ، و هو أنّ مفهومَ كون النقطة محاذيةً لهذه النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذيةً للنّقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مركّبةً . و كذا مفهوم كون « الألف » ليس «ب» مغايرٌ لمفهوم أنّه ليس «ج» . ولم يلزم من تغاير هذه السلوبِ وقوع الكثرةِ في الماهيّة ، فكذا ههنا .

أقول : الاضافة و السلب لا يُعقلان في شيءٍ واحدٍ . و عندهم أنّ العلّة الواحدة لايصدر عنها شيئان من حيث إنّها واحدة، ولايمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها ، فلا يتوجّه النقض بالاضافة و السلب عليهم .

قال : مسألة

< العلة العقلية يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل ؟ >

العلّة العقليّة يجوز أن يتوقّف إيجابها لأثرها على شرطٍ منفصلٍ ، خلافاً لأصحابنا . لنا : أنّ الجوهر يوجِبُ قبولَ الأعراض بأسرها ، لكن صحّة كلّ عرض مشروطٌ بانتفاء ضدّه عن المحلّ .

أقول: نُفاةُ الأحوالِ من الأشاعرة لايقولون بالعلّة و المعلول . و مُثبتوها

يقولون بالمعانى الموجبة لأحكام في محالّها ، وهى عندهم علل تلك الأحكام، وإيجابها لا يتوقّف على شرط ، و الجوهريّة عندهم ليست من المعانى . ولا يرد عليهم بها نقصٌ ، بل المعانى عندهم محصورة . و ذلك أنّ الصفات عندهم إمّا صفاتٌ نفسيّةٌ ، و إمّا صفاتٌ معنويّةٌ . أمّا النفسيّة فهى مايلزم نفس الموصوف ويبقى معها مابقيت، كالتحيّز للجوهر ، و المعنويّةَ ما تكون معلّلةً بمعنىً . كالعالميّة المعلّلة بالعلم . و العلم عندهم معنىً هو علّة لكونِ محلّه عالماً . و مخالفة صاحب الكتاب إيّاهم من غير تعرّض لموضع الخلاف .

قال : **مسألة**

< العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة >

العلّةُ العقليّةُ يجوز أن تكونَ مركّبةً عندنا ، خلافاً لأصحابنا . لنا : أنّ العلم بكلّ واحد من المقدّمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة ، و العلم بهما يوجب العلم بالنتيجة . و كذلك كلُّ واحدَ من آحاد العشرة لا يوجب صفةَ العشريّة ، و مجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة . احتجّوا بأنّ واحداً لمّا لم يوجب فالمجموع لايوجب أيضاً، لأنّ الماهيّةَ باقيةٌ كماكانت . والجوابُ النقض بمامرّ .

أقول: قدمرّ أنّ الأشاعرة لايقولون بعلّيةالعلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة، بل يقولون : إنّ الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة ، على سبيل إجراء العادة . و كلّ مايورده المصنّف فيهذا الموضع مثالاً للعلّة ليس عندهم علّةً . و أمّا مجموع الآحاد فهو نفسُ العشريّة ، والعلل عندهم المعانى المذكورة، وليس شيءٌ منها بمركّبٍ . فاذن هذا الخلافُ يرجعُ إلى اللفظ .



الركن الثالث

فى

الالهيات

و النظر فى الذات، و الصفات، و الافعال، و الاسماء

القسم الاول
فى
الذات

< الاستدلال بحدوث الاجسام و امكانها و بحدوث الاعراض >
< و امكانها على وجود الله >

قد عرفتَ أنّ العالم إمّا جواهر و إمّا أعراض . وقد يستدلُّ بكلّ واحد منهما على وجود الصانع سبحانه إمّا بامكانه ، او حدوثه . فهذه وجوهٌ أربعةٌ :

الأوّل الاستدلال بحدوث الأجسام ــ و هو طريقة الخليل عليه السلام في قوله : «لا اُحِبُّ الآفِلينَ» . وتحريره أنّ العالم مُحدَثٌ ، و كلّ مُحدثٍ فله مُحدِثٌ . أمّا الأوّل فقد مرّ . و أمّا الثانى فالدليل عليه أنّ المحدث ممكن ، و كلّ ممكن فله مؤثّر . أمّا أنّ المحدث ممكنٌ فلانّ المحدث هو الذى كان معدوماً ، ثمّ صار موجوداً ، و ما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلةً للعدم وللوجود ، ولا نعنى بالممكن إلاّ هذا . و أمّا أنّ الممكن لابدّ له من مؤثّر فقد تقدّم .

أقول: المتأخّرون من المتكلّمين يقولون: الحكم بأنّ كلّ مُحدَثٍ فلابدّ له من مُحدِثٍ بديهيٌّ غيرمحتاج إلى الاستدلال بامكانه على احتياجه إلى المُحدِث.

قال: فان قيل : الكلام على هذه المقدّمات قد تقدّم إلاّ على قولنا : « إنّ كلّ محدَث ممكنٌ » . قوله : « المحدث كان معدوماً ثمّ صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم و الوجود لامحالة » . قلنا: من مذهبكم أنّ المعدوم ليس بشيء ، ولاعين، ولا ذات، بل كان نفياً محضاً، و إذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول. سلّمنا صحّة الحكم عليه ، لكن لم لايجوز أن يقال : إنّها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ، ثمّ في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ؟ تقديره أنّ

الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدّمه لا إلى أوّل ، و إلاّ لزم صحّة كون الشيء ، مع كونه مسبوقاً بالعدم ، أزليّاً ، و ذلك محالٌ . فاذن لصحّة وجوده بدايةٌ . فقبل تلك الصحّة كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته. [و إذا كان ذلك فلم لا يجوز أن يقال :كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب واجباً لذاته.]

و الجواب : أنّ قولنا « الممكن قابل الوجود و العدم » لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالةَ الوجود و العدم ، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها . قوله : « لم لا يجوز أن تكون تلك الماهيّة ممتنعةً لذاتها في وقت ثمّ تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر » . قلنا : هَب أنّ الأمر كذلك ، لكن حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور الوقت الآخر ، و الماهيّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلاّ القبول . قوله : « الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحّة وجوده أوّل » . قلنا : لا نسلم ، و إلاّ لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأوّل بمقدار لحظة يوجب صيرورته أزليّاً ، و ذلك محالٌ بالبديهة .

أقول: جوابه عن اعتراضه ـ بأنّ المعدوم نفي محض ، فكيف يكون قابلاً للعدم و الوجود ـ ليس كما ينبغي ، فانّ قوله : « و الماهيّة لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ، ولا يمتنع في العقل بطلانها » ، معناه أنّ الماهيّة كان لها وجود جائز الاستمرار ، فانّ البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدّرة او المحقّقة . و أيضاً معنى بطلانها أنّ الماهيّة تصير نفياً محضاً ، و ذلك غير معقول ، بل الجواب أنّا نعقل الماهيّة من غير أن يُفرَضَ معها وجودٌ او عدمٌ . ثم نقول : إنّ تلك الماهيّة المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي و يمكن أن لا يكون معه.

و قوله : « لم لا يجوز أن يقال : إنّها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها » فجوابه عن ذلك بقوله : « هَب أنّ الأمر كذلك ، لكن

الامتناع متوقّف على حضور وقت ، و كذلك الوجوب . فالماهيّة من حيث هي هي لا يبقى لها إلاّ القبول » ، ليس أيضاً بسديد ، فانّ السابق إلى الفهم من كلامه أنّه سلّم الاعتراض ، ثمّ أجاب بوجه آخر ، و ليس مراده إلاّ بيان أنّ الامتناع و الوجوب ليسا لعين الماهيّة ، بل لحضور غيرها معها .

و أمّا القول ، بأنّ صحّة وجود المحدث له بدايةٌ ، و قبلها كان ممتنعاً لذاته ثمّ انقلب ممكناً لذاته ، فجوابه عنه بالمنع المطلق و بيانه بأنّه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليّاً ـ ليس أيضاً بسديد ، لما مرّ في مسألة الحدوث في تفسير الأزل . والبيانُ الصحيح أنّ البداية لصحّة وجود المحدث يلزمُ من جهة حدوثه لا لذاته و تعيّن وقت الحدوث يلحقه من خارج لسببٍ غير الحدوث ، و قبل البداية ، له امتناعٌ بالغير ، أي يمتنع ، لكونه قبل صحّة بدايته. و مع توهّم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بدايةٌ أخرى قبلها ، ولا يلزمُ من ذلك صيرورته أزليّاً ، مع أنّ الصّحة التي له لذاته أزليّةٌ .

قال: الطريق الثاني الاستدلال بالامكان ـ وتقريره أن نقيم الدلالةَ على أنّ واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحدٍ ، ثمّ نشاهد في الأجسام كثرة فهي ممكنةٌ ، و كلُّ ممكن فله مؤثّرٌ ، على ما مرّ .

الطريق الثالث حدوث الأعراض ـ مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقةً ، ثمّ مضغةً ، ثمّ لحماً و دماً ، فلابدّ من مؤثّر . وليس المؤثّر هو الانسان ولا أبواه. فلابدّ من شيء آخر .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المؤثّر هو القوّة المولّدة المركوزة في النطفة. لأنّا نقول : تلك القوّة إمّا أن يكون لها شعور و اختيار في التكوين ، و إمّا أن لا يكون . و الأوّل باطل ، و إلاّ لكانت النطفة موصوفةً بكمال القدرة و الحكمة، و هو معلوم الفساد بالبديهة . و الثاني أيضاً باطلٌ ، لأنّ النطفة إمّا أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة ، و إمّا أن لا تكون كذلك . فان كان الأوّل لزم

أن يتخلق النطفة كرةً ، لأنّ القوّة البسيطة إذا أثرت في المادّة البسيطة لابدّ و أن تفعل فعلاً متشابهاً ، و هو الكرة ، و هذا هو الذى عليه تعويل الفلاسفة في كريّة البسائط . و إن كان الثانى كانت النطفة مركّبة من البسائط . و كلّ واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوّة بسيطة ، و ذلك يقتضى الكريّة ، فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض . و لمّا بطل ذلك علمنا أنّ المؤثّر في تخليق أبدان الحيوانات و النباتات مؤثّر حكيم .

الطريق الرابع إمكان الأعراض ـ و تقديره أن يُقال : الأجسام متساوية في الجسميّة ، فاختصاصُ كلّ واحد بماله من الصفات يكون جائزاً ، لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله ، فالامكانُ مُحوجٌ إلى المؤثّر ، على ما تقدّم .

أقول: بعض هذا الكلام بعد الطريق الثاني خطابيٌّ ، و ليس بدالٍّ على أنّ للعالم صانعاً ، بل يدلّ على احتياج كلّ ممكن او حادث من أجزاء العالم إلى مؤثّر ، ولا يدلّ على أنّ الجميع محتاج إلى مؤثّر ، و ذلك لايمكن إلاّ بالرجوع إلى الطريق الثاني . و قوله : « إن كانت النطفة مركّبة من بسائط ، و المؤثّر غير ذى شعور ، لزم أن يكون المتخلّق كرات مضمومة بعضها إلى بعض» ، ليس بشيء ، لأنّ البسائط حال الامتزاج لايجب أن تقتضي مايقتضي كلّ واحد منها حال الانفراد .

قال : **مسألة**

< مدبر العالم واجب الوجود او ينتهي الى الوجوب >

مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب ، و إن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثّر آخر ، فإمّا أن يدور ، او يتسلسل ، وهما باطلان . او ينتهى إلى واجب الوجود ، و هو المطلوب .

أمّا بطلان الدور فلأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّماً في الوجود على المحتاج . ولو افتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر لكان كلّ واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر ، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّماً

على المتقدّم على نفسه ، ومتقدم المتقدّم متقدم، فالشيء متقدّم على نفسه . هذا خلف.

و أمّا بطلان التسلسل فلأنّ مجموع تلك الامور التى لا نهاية لها مفتقر إلى كلّ واحد منها ، و كلّ واحد منها ممكن ، و المفتقر إلى الممكن ممكن ، فالمجموع ممكنٌ . و كلّ ممكن فله مؤثّر ، فالمجموع له مؤثّر . والمؤثّر إمّا نفس ذلك المجموع او أمر داخل فيه او أمر خارج عنه . و الأوّل باطل ، لأنّ المؤثّر متقدّم على الأثر ، ولوكان المجموع مؤثراً في نفسه يلزم كونه متقدماً على نفسه ، و هو محالٌ . و الثانى باطلٌ ، لأنّ كلّ واحد من آحاد ذلك المجموع فانّه لايكون علّة لنفسه ولا لعلّته ، وإلاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه . و إذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلّته، لم يكن علّة لذلك المجموع . فثبت أنّه لابدّ لذلك المجموع من علّة خارجة عنه ، و الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً ، بل يكون واجباً . فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب . و متى ثبت كونه واجباً لذاته ثبت أنّه أزليٌ ، قديمٌ ، باقٍ ، أبديٌ .

أقول: في إبطال التسلسل موضع نظر ، وذلك أنّه أثبت لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثّراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده . و إنّما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد . وإذا لم يكن كلٌ واحد من تلك الآحاد علّة لنفسه ولا لعلله يلزم أن لايكون علّة بانفراده للمجموع . ولا يلزم أن لايكون هو مع سائر الآحاد علّة ، بل الحقّ ذلك . و حينئذٍ يكون علل المجموع داخلة فيه، ولا يلزم من ذلك أن يكون علّة المجموع خارجة عنه، فلايتمّ مطلوبه.

و في قوله : «و إذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلّته لم يكن علّة لذلك المجموع» نظرٌ ، لأنّه إن أراد أنّه لم يكن علة تامّة كان صحيحاً ، و إن أراد أنّه لا يكون جزءاً من علّته لم يكن صحيحاً ، نظرٌ ، لأنّا إن فرضنا مجموعاً مؤلّفاً من واجب و ممكنٍ هو معلوله لم يكن الواجب علّة لنفسه ، ولم يكن الممكن علّة لا لنفسه ولا لعلّته ، و مع ذلك يكون كلّ واحد منهما جزءاً من علّة المجموع ، ولا يكون

لذلك المجموع علّةٌ خارجةٌ منه .

و أمّا إثبات امتناع مالا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق ، كما قالوه في الكتب الحكميّة ، فلا يتمّ . و الدليل هو أن ينقص منغير المتناهى جملة متناهية ، و يتوهّم تطبيق الباقى على المجموع قبل النقصان ، و يقال : لابدّ من أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الاخرى بعدد متناه . فيكون الجملتان غير متناهيتين، كما مرّ بيانه . و إنّما لا يتمّ بمثل ما قلنا فيالحوادث ؛ و يتمّ بمثل ما مرّ ، وهو أن يكون من مدبّر العالم إلى ما لا نهاية له جملةٌ من العلل غير متناهية مترتّبة كلّها موجودة ، و منه إلى مالا يتناهى جملةٌ من المعلولات غير متناهية مرتبة كلّها موجودة متطابقتان فيالخارج منغير احتياج إلى توهّم ومتساويتان فيالجانب الذى يلى العالم . و من الواجب أن يكون جملة العلل زائدةً على جملة المعلولات بواحدة من العلل ، في الجانب الآخر الذى فُرِضَ غير متناه . و يلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين ، و ذلك خلف . فاذن ، كون العلل غير متناهية محال ، فالنّسبة محال .

قال: < معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجوه >

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنّ مدبّر العالم ممكن الوجود ، لكنّ الوجود به أولى ، فلأجل هذه الأولويّة يستغنى عن المؤثّر . سلّمنا أنّ الوجوب بالنسبة إليه كالعدم ، لكن لم قلتَ : إنّه يفتقر إلى السبب . بيانه أنّ علّة الحاجة إلىالمؤثّر هوالحدوث لا الامكان . فاذاكان ذلك المؤثّر قديماً لميحتج إلى المؤثّر. سلّمنا أنّه لابدّ من سبب ، فلم قلتَ : إنّ الدور باطل .

قوله : « و لأنّ العلّة قبل المعلول فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما قبل نفسه » ، قلنا : تدّعى القبليّة بالزمان ، او بالذات ، او بمعنى آخر ؟ فان عنيتَ به الأوّلَ فهو باطل ، لأنّه لا معنى لكون الشىء مؤثّراً في الغير إلاّ صدور الأثر عنه على ما تقدّم ، فقبلَ صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثّراً . و إذا كان

كذلك استحال تقدّمُ العلّة على المعلول بالزمان . و إن عنيتَ به التقدّمَ بالذات فنقول : تعني بالتقدّم بالذات كونه مؤثّراً فيه او تعني به أمراً آخر ؟. فان عنيت به المؤثّر كان قولك : « لوكان كلّ واحد منهما مؤثّراً في الآخر لكان كلّ واحد منهما متقدّماً على الآخر » إلزاماً للشيء على نفسه . و إن عنيتَ به أمراً آخر فلابدّ من بيان ماهيّة ذلك التقدّم ، ثم إقامة الدليل على أنّ العلّة متقدّمة على المعلول بذلك المعنى ،ثم إقامة الدليل على أنّ الشيء يستحيل أن يكون متقدّماً على نفسه بذلك المعنى . سلّمنا فساد الدور ، فلم قلت : إنّ التسلسل باطلٌ .

قوله : « ذلك المجموع مفتقر إلى كلّ واحد من تلك الآحاد » ، قلنا : لا نسلّم أنّه يصحّ وصف تلك الأسباب و المسبّبات بأنّه مجموعٌ و كلٌّ ، لأنّ هذه الألفاظ مُشعِرةٌ بالتناهي،فلايصحّ إطلاقها إلاّ بعدثبوت التناهي، وهو أوّل المسألة.

سلّمنا أنّه يصحّ وصفها بذلك ، لكنّا نقول : إن دلّ ما ذكرته على فساد التسلسل ، فههنا ما يدلّ على صحّة بيانه ، و هو أنّ هذه الحوادث المحسوسة لابدّ لها من مؤثّر . فالمؤثّر فيها إمّا أن يكون محدثاً او قديماً ؛ فان كان محدثاً فالكلام فيه كالكلام في الأوّل ، فامّا أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافاً بصحّة التسلسل، او ينتهي إلى قديم ، و ذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين .

فنقول : تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إمّا أن يتوقّف على شرط حادث اولا يتوقّف . فان لم يتوقف لزم من قِدم المؤثّر قدمُ هذا الحادث ، و إلاّ لكان نسبةُ صدور الأثر عن المؤثّر كنسبة لا صدوره عنه . فإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجّح منفصل فقد ترجّح الممكنُ لا عن سبب ، و ذلك يسُدُّ بابَ إثبات الصانع . و إن افتقر لم يكن المؤثّر التامّ قبل حصول ذلك المنفصل المرجّح مؤثّراً تامّاً ، هذا خلفٌ .

و امّا إن يتوقّف على شرط ؛ فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الاشكال ، وإن كان محدثاً فامّا أن يكون مقارناً لذلك الحادث او سابقاً عليه . فان كان مقارناً

فالكلام في حدوثه كالكلام في الأوّل . فان كان شرط حدوثه هو الحادث الأوّل لزم الدور . و إن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التسلسل . وأمّا إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثاً سابقاً عليه ، فنقول : حالَ حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثّراً بالفعل في الحادث اللاحق ، و عند فنائه يصير مؤثّراً فيه بالفعل . فتلك المؤثّرية حكم حادث فلابدّ لها من مؤثّر ، فان كان هو الحادث الذى عُدِمَ الآنَ لزم تعليل الوجود بالعدم ، و هو محال . و إن كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور . و إن كان حادثاً آخر لزم التسلسل ، فظهر أنّه لابدَّ من التزام التسلسل .

< معارضة دليل وجود واجب الوجود بوجهين آخرين >

سلّمنا صحّة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنّه مُعارَضٌ بوجهين آخرين.

الأوّل ـ أنّا لو فرضنا مُوجِداً واجبَ الوجود، لكان وجوده إمّا أن يكون مساوياً لوجود الممكنات ، و إمّا أن لا يكون . و القسم الثانى باطل ، لما تقدّم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً . و الأوّل أيضاً باطل، لأنّ ذلك الوجود إمّا أن يكون عارضاً لماهيّة ، او لا يكون . فان كان الأوّل كان ذلك الوجود ممكناً فله علّةٌ . و العلّة إن كانت هى تلك الماهيّة كان المعدوم علّة للموجود ، و هو محالٌ . و إن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل ، هذا خلفٌ . و إن لم يكن ذلك الوجود عارضاً [لماهيته] فهو محالٌ ، لأنّه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الّذى هو وصفٌ عارضىٌّ لماهيّاتها ، و كلُّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله ، فيلزم أن يصحّ على ماهيّته كلّ ما يصحّ على وجودها ، فيكون وجوده ممكناً و محدثاً ، و هو محالٌ .

و الثاني ـ أنّه لو كان واجبَ الوجود لكان قديماً . و المعقول من القديم هو الذى لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلاّ وقد كان موجوداً قبل تلك القبليّة قبليّةً زمانيّةً على ما تقدّم بيانه في باب القديم و المحدث ، فيلزم من قدم الله تعالى قدمُ الزمان ، و ذلك محالٌ . لايقال : تقدّمُ البارى تعالى على العالم تقدّمٌ بزمان مقدّر

لا بزمان محقّق ، و تفسيره أنّ الله تعالى تقدّم على وجود العالم بما أنّه لوكان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أوّل . لأنّا نقول : تقدُّمُ البارى تعالى على العالم إذا كان حاصلاً في نفس الأمر محقّقاً ، و ذلك التقدّم لا يتحقق إلاّ بواسطة الزمان ، استحال كون الزّمان مقدّراً ، بل لابدّ وأن يكون محقّقاً .

< الجواب عن معارضة دليل وجود مدبر العالم >

و الجواب : قوله : « لم لا يجوز أن يكون مدبّر العالم جائز الوجود هيهنا، لكن الوجود به أولى » ، قلنا : قد تقدّم إبطاله . قوله : « هب أنّه جائز الوجود و العدم على التساوى ، لكن إنّما يحتاج إلى المؤثّر لوكان محدثاً » قلنا : بيّنا أنّ علّة الحاجة هى الامكان فقط . قوله : «ما الذى عنيتَ بتقدّم العلّة على المعلول» قلنا : العقل مالم يفرض للمؤثّر وجوداً استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّراً في الغير، ومرادنا من التقدّم هذا القدر . قولُه : «لايمكن وصفه بكونه كلاًّ ومجموعاً إلاّ إذا ثبت كونه متناهياً » ، قلنا : مرادنا من الكلّ و المجموع تلك الأسباب و المسبّبات بحيث لا يبقى واحد منها خارجاً عنها .

قوله : « المؤثّر في حدوث الحوادث اليوميّة إمّا القديم او المحدث » ، قلنا : قد بيّنا أنّ المؤثّر هو الصانع القديم المختار ، وأنّ المختار يصحُّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجّح .

قوله : « واجب الوجود إمّا أن يكون وجوده عين ماهيّته او غيرها » ، قلنا : بل عين ماهيّته ، وقد تقدّم الجواب عن أدلّتهم على أنّ الوجود مشتركٌ فيه. قوله: « يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان » قلنا : إذا جاز أن يكون تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض لابالزمان، فلم لايجوز تقدّم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان .

أقول : قولُه في معارضة دليل إبطال التسلسل باثبات صحّته « إن كانت المؤثّرية في الحادث اللاحق موقوفةً على عدم الحادث السابق لزم تعليلُ الوجود بالعدم و هو محالٌ » ، و جوابُه الصحيحُ أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتمّ

تأثير المؤثّر في الحادث اللاحق ، و العدميّات يجوز أن تكون شروطاً ، كما مرّ بيانه . و قولُه ، في الجواب عن ذلك : إنّا بيّنا أنّ المؤثّر هو الصانع القديم المختار ، و أنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجّح » فيه نظر ، فانّه لم يبيّن إلى الآن كون المؤثر مختاراً ، و إنّما سيبيّنه فيما بعدُ ، بناءً على حدوث العالم . فان بنى حدوثَ العالم على كونه مختاراً لزم الدور .

و أيضاً ادّعاءُ « أنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين لا لمرجّح » غير مسلّم ، فانّ المختار هو الذى يكون فعلُه تبعاً لارادته و داعيه ، لا أن يكون الفعل واقعاً منه اتّفاقاً . و الداعى يكفى في الترجيح . و قول القدماء « إنّ الجائع يختار أحد القُرصين المتساويين من غير ترجّح أحدهما على الآخر » مردود ، فانّ غاية كلامهم أنّ الترجيح في مثل ذلك غير معلوم ، و ذلك لا يدلُّ على أنّه غير موجود ، فانّ المتحيّر هو الذى لا يترجّحُ أحدُ دواعيه على الباقية . و التّحير موجود قطعاً في كثير من المختارين ، مع أنّ البديهة حاكمة بأنّ الترجّح من غير مرجّح محالٌ .

و أمّا المعارضةُ الأولى لاثبات واجب الوجود ـ بأنّ وجود واجب الوجود إن كان مساوياً لوجود الممكنات لزم أن يصح عليه ما يصحُّ على الممكنات ـ ليس بشىء ، فانّ من فهم الفرقَ بين المعانى المتواطئة و المعانى المشككة عَرَفَ أنّ الوجود على الواجب و على غيره لا يقع بالتساوى ، و إن كان المفهوم من الوجود شيئاً واحداً . و حينئذٍ لا يلزم منه أن يصحّ على الواجب ما يصحُّ على الممكنات ، من غير أن يذهب إلى أنّ الوجود ليس بمشترك . و قوله : « إن كانت علّةُ الوجود ماهية الوجود كان المعدومُ علّةً للموجود » ، فباطلٌ ، لأنّ الماهيّة وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ، وهذا هو عين مذهبه الذى ذكره في سائر المواضع وأبطله هيهنا.

و أمّا المعارضةُ الثانية ـ بوجوب قدم الزمان و جوابُه بأنّ تقدّم البارى على العالم كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر ـ فقد سبق ما يرد عليه .

و الحقّ أنّ الباری تعالی لیس بزمانیّ ، و الزمان من مبدعاته ؛ و الوهم یقیس مالا یکون فی الزمان علی ما فی الزمان ، کما مرّ فی المکان ، و العقل کما یأبی عن إطلاق التقدّم المکانیّ علی الباری کذلك یأبی عن إطلاق التقدّم الزمانی علیه ، بل ینبغی أن یقال : إنّ للباری تعالی تقدّماً خارجاً عن القسمین ، و إن کان کلّ الموجودات . و زعم : أنّه إنّما امتاز عن الممکنات بقید سلبیّ ، و هو أنّ وجوده غیر عارض لشیء من الماهیّات ، وسائر الموجودات عارضة . لنا: أنّ مخالفته لغیره لوکانت بصفة لحصلت المساواة فی الذات . ولوکان کذلك لکان اختصاص ذاته بمابه یخالف غیرها إن لم یکن لأمر کان الجائز غنیاً عن السبب و هو محال ، او لأمر فیلزم التسلسل .

أقول : أکثر المعتزلة ذهبوا إلی أنّ جمیع الذوات متساویة فی الذاتیّة ، لأنّ المفهوم من الذات عندهم هو ما یصحّ أن یُعلَم و یُخبَر عنه . و الصفة التی تفرّد أبوهاشم باثباتها لله تعالی دون غیره ، و هی صفة الالهیّة .

و أمّا أبوعلی بن سینا قال : ماهیّةُ الله تعالی نفسُ الوجود مقیّدة بلاعروضه لماهیّة . و ماهیّاتُ الممکنات معروضاتٌ للوجود ، و هی متخالفة ومخالفة لنفس الوجود . فاذن لایکون بین ماهیّةالله و سائر الماهیّات مشارکة بوجه البتة . انّما تکون المشارکة بین ماهیّة الله تعالی و وجود الممکنات . لکنّه یقول : الوجود المقول علی الله تعالی و علی سائر الموجودات لیس هو بماهیّة لشیء ، لاله ولا لغیره ، بل هو أمر عقلیٌّ محمول علیالوجود الخاصّ بالله و علی سائر الموجودات بالتشکیك ، و لیس هو بواجب الوجود .

وأمّا إلزامُ التسلسل فیحجّته فیمکن أنیُدفَع بأنیقال: الصفات المختلفة یقتضی طریانها علی الذوات المتساویة لأنفسها ، فانّه بیّن جواز اشتراك العلل المختلفة فی معلولاتها . و أیضاً إذا جاز تعلّق المختار بأحدمتساویین منغیر ترجّح فهلّا جاز تعلّقُ الصفة ببعض الذوات المتساویة من غیر مرجّح .

الوهم خارجاً عن توهّمه.

قال: مسألة

< صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة >

صانع العالم موجود، خلافاً للملاحدة، لنا: لولم يكن موجوداً لكان معدوماً؛ و المعدوم نفي محض، لا خصوصيّةَ فيه ولا امتيازَ، فلا يصلح للالهيّة.

فان قيل: لا نسلّمُ أنّه لا واسطةَ، و بيانه ما تقدّم في مسألة الحال، سلّمنا الملازمة، لكن لم قلتَ إنّه لا يجوز أن يكون معدوماً. قوله: « لأنّ العدم لا امتياز فيه »، قلنا: لا نسلّم، فانّ عدمَ السواد عن المحلّ يصحّحُ حلولَ البياض فيه، و عدمَ الحركة لا يصحّح. و كذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، و عدم غيره لا يقتضي ذلك. و عدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك. سلّمنا ما ذكرتموه، لكنّه مُعارَضٌ بما أنّه لوكان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود. فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً؛ و إن خالفه كانت حقيقته مركّبةً، و كلُّ مركّب فهو مفتقرٌ إلى أجزائه و جزؤه غيره، فكلُّ مركّب فهو مفتقرٌ إلى غيره و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن. هذا خلف.

الجوابُ: بيّنا أنّ نفي الواسطة معلوم بالضرورة و البرهان على ما تقدّم.

قوله: « المعدومات متميّزةٌ » قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فليجوّز أن يكون الانسان المتحرك معدوماً. و إن كانت الصفات القائمة به موجودة فذلك عينُ السفسطة. و أمّا المعارضة فجوابها: أنّا لا نسلّم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات.

أقول: كلُّ ماذكره في هذه المسألة خبطٌ حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسألة، وهو أنّهم قالوا: مبدأ الكلّ تعالى واحد وموجود، لابمعنى أنّ الوحدةَ التي تقابل الكثرة لا حقةٌ به، والوجودَ الذي يقابل العدمَ يصحّ عليه، فانّه مبدأ

لجميع المتقابلات و مبدعٌ لجميع ما سواه. فهو واحد و موجود من حيث كونه مبدءاً للواحد و الكثير و مبدءاً للوجود و العدم المتصوَّر بازاء الوجود؛ ولا يصحّ الحكمُ عليه أيضاً بالوجوب، فانّ الوجوب و الامكان و الامتناع متقابلة؛ ولا يصل العقل إلى تعقّله، فانّه مبدأ العقل وخالقُ ما يعقله العقل. فاذن ليس هو بموجودٍ ولا معدومٍ، ولا بواحد ولا بكثير، ولا بواجب ولا بغير واجب، يعنون بذلك المتقابلات؛ بل هو موجودٌ من حيث هو مُبدِعُ الوجود و مقابله؛ و ليس هو بمبدِعٍ يقابله ما ليس بمبدِعٍ، بل مبدعٌ أبدع كلّ مبدَع ولامُبدَع. و بالغوا في هذا التنزيه و في التنزيه عن هذا التنزيه. و الحاصل أنّ العقل لا يصل إليه. و هذا و إن كان كلاماً من جنس الطامّات لا طائل تحته، لكنّه بعيدٌ عمّا ذهب إليه المصنّفُ و اعترض عليه.

قال:

القسم الثانى
فى
الصفات

و هى إمّا سلبيّة او ثبوتيّة

فى السلوب < الصفات السلبية >

مسألة

< ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها >

ماهيّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهيّات بعينها ، خلافاً لأبى هاشم ، فانّه قال : ذاته تعالى مساوية لسائرالذوات في الذاتيّة . و إنّما تخالفهما بحالةٍ توجبُ أحوالاً أربعةً : هىالحيّية و العالميّة و الموجوديّة و القادريّة ، وخلافاً لأبى على ابن سينا، فانّه زعم : أنّ ماهيّته نفسُ الوجود ، و الوجود مسمّى مشتركٌ فيه بين

قال: **مسألة**

< ماهية الله تعالى غير مركبة >

ماهيّةُ الله غير مركبة ، لأنّها لو تركبت لافتقرت إلى كلّ واحد من أجزائها ، فكانت الماهيّةُ ممكنةً ، على ما تقدم .

أقول : الماهيّة المعرّاة عن الوجود و العدم كيف يعقل إمكانها ، فانّ الامكان نسبة بين الماهيّة و الوجود . و أيضاً الماهيّة الموجودة ملتئمة من الماهيّة و الوجود فهى أولى بالامكان ، لا سيما الوجود حاصل عنها ، فهو ممكن و هو أحد أجزاء المجموع ، وهذا يلزمه على مذهبه .

قال: **مسألة**

< الله تعالى غير متحيز خلافا للمجسمة >

إنّه تعالى ليس بمتحيّز ، خلافاً للمجسمة . لنا لوكان متحيّزاً لكان مِثلاً

لسائر الأجسام، فيلزم إمّا حدوثه او قِدَمُها . و هذه الدلالةُ مبنيّةٌ على تماثل الأجسام . وقد تقدّم القولُ فيه . وربّما احتجّوا به من وجه آخر، وهو أنّه تعالى لوكان متحيّزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيّز ، فان لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إمّا حدوثه او قدمها . و إن خالفها في وجه آخر لزم وقوعُ التركّب في ذاته .

و يمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيّتُه مخالفةً لماهيّة سائر الأجسام، و إن كانت مساويةً لها في الحصول في الحيّز ، فانّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

و الأولى أن يقال : لوكان متحيّزاً لكان إمّا أن يكون منقسماً او غير منقسم . و الأول يقتضي التركيب وهو محال، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد . و على القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عنه علواً كبيراً .

وقد يستدلّ على نفي الجسميّة خاصّةً بأنّ كلّ جسم مركّبٌ . والعالميّة الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكلُّ واحد من تلك الأجزاء يكون [حيّاً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفضي إلى تكثير الالهة ، و هو محالٌ . و هذا المستدلّ يلتزم أنّ الانسان الواحد ليس حيّاً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لوكان متحيّزاً لم يكن منفكّاً عن الأكوان ضرورةً فيلزم حدوثه، لما مرّ ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام او مخالفاً . و قولُه : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجهٍ لزم وقوعُ التركيب » ليس بصحيحٍ مطلقاً ، بل الصحيح أنّه ان خالفها بوجه داخل في ماهيّته و حينئذٍ [لا يكون التماثل مطلقاً . إنّما التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بعارضٍ] و حينئذٍ لا يلزم التركيب .

و أمّا قوله : « لوكان منقسماً لكان مركّباً » ليس بصحيح ، لأنّ المنقسم بالفعل يكون مركباً . أمّا القابل للانقسام فلا يلزم تركّبه إلاّ إذا صحّ الاستدلال

القسم الثانى

فى

الصفات

و هى إمّا سلبيّة او ثبوتيّة

فى السلوب ‹ الصفات السلبية ›

مسألة

‹ ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها ›

ماهيّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهيّات بعينها ، خلافاً لأبى هاشم ، فانّه قال : ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتيّة . و إنّما تخالفهما بحالةٍ توجبُ أحوالاً أربعةً : هي الحيّية و العالميّة و القادريّة و الموجوديّة ، وخلافاً لأبى على ابن سينا، فانّه زعم : أنّ ماهيّته نفسُ الوجود ، و الوجود مسمّى مشترك فيه بين كلّ الموجودات . و زعم : أنّه إنّما امتاز عن الممكنات بقيد سلبىّ ، و هو أنّ وجوده غير عارض لشيء من الماهيّات ، وسائر الوجودات عارضة . لنا : أنّ مخالفته لغيره لو كانت بصفةٍ لحصلت المساواة في الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاصُ ذاته بمابه يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنيّاً عن السبب و هو محال ، او لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أنّ جميعَ الذوات متساويةٌ في الذاتيّة ، لأنّ المفهوم من الذات عندهم هو ما يصحّ أن يُعلَمَ و يُخبَرَ عنه . و الصفةَ التى تفرّد أبوهاشم باثباتها لله تعالى دونغيره ، هى صفةُ الالهيّة .

و أمّا أبوعلي بن سينا قال : ماهيّة الله تعالى نفسُ الوجود مقيّدةً بلا عروضه لماهيّة . و ماهيّاتُ الممكنات معروضاتٌ للوجود ، و هي متخالفة و مخالفة لنفس الوجود . فاذن لا يكون بين ماهيّة الله وسائر الماهيّات مشاركة بوجه البتة . انّما تكون المشاركة بين ماهيّة الله تعالى و وجود الممكنات . لكنّه يقول : الوجود المقول على الله تعالى و على سائر الموجودات ليس هو بماهيّة لشيء لا له ولا لغيره ، بل هو أمر عقليّ محمول على الوجود الخاصّ بالله وعلى سائر الوجودات بالتشكيك، و ليس هو بواجب الوجود .

وأمّا إلزامُ التسلسل في حجّته فيمكن أن يُدفَع بأن يقال : الصفات المختلفة يقتضي طريانها على الذوات المتساوية لأنفسها ، فانّه بيّن جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها . و أيضاً إذا جاز تعلّق المختار بأحد متساويين من غير ترجّح فهلّا جاز تعلّقُ الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجّح .

قال: مسألة

< ماهية الله تعالى غير مركبة >

ماهيّةُ الله غيرُ مركّبة ، لأنّها لو تركبت لافتقرت إلى كلّ واحد من أجزائها ، فكانت الماهيّةُ ممكنةً ، على ما تقدم .

أقول : الماهيّة المعرّاة عن الوجود و العدم كيف يعقل إمكانها ، فانّ الامكان نسبة بين الماهيّة و الوجود . و أيضاً الماهيّة الموجودة ملتئمة من الماهيّة و الوجود فهي أولى بالامكان ، لا سيما الوجود حاصل عنها ، فهو ممكن و هو أحد أجزاء المجموعٌ ، وهذا يلزمه على مذهبه .

قال: مسألة

< الله تعالى غير متحيز خلافا للمجسمة >

إنّه تعالى ليس بمتحيّز ، خلافاً للمجسمة . لنا لوكان متحيّزاً لكان مِثلاً

لسائر الأجسام، فيلزم إمّا حدوثه او قِدَمُها . و هذه الدلالةُ مبنيّةٌ على تماثل الأجسام . وقد تقدّم القولُ فيه . وربّما احتجّوا به من وجه آخر، وهو أنّه تعالى لوكان متحيّزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيّز ، فان لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إمّا حدوثه او قدمها . و إن خالفها في وجه آخر لزم وقوعُ التركّب في ذاته .

و يمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيّته مخالفةً لماهيّة سائر الأجسام ، و إن كانت مساويةً لها في الحصول في الحيّز ، فانّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

و الأولى أن يقال : لوكان متحيّزاً لكان إمّا أن يكون منقسماً او غير منقسم . و الأول يقتضي التركيب وهو محال، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد . و على القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عنه علواً كبيراً .

وقد يستدلّ على نفي الجسميّة خاصّةً بأنّ كلّ جسم مركّبٌ . والعالميّة الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكلُّ واحد من تلك الأجزاء يكون [حيّاً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفضي إلى تكثّر الالهة ، و هو محالٌ . و هذا المستدلّ يلتزم أنّ الانسان الواحد ليس حيّاً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لوكان متحيّزاً لم يكن منفكّاً عن الأكوان ضرورةً فيلزم حدوثه، لما مرّ ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام او مخالفاً . و قولُه : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجهٍ لزم وقوعُ التركب » ليس بصحيحٍ مطلقاً ، بل الصحيح أنّه ان خالفها بوجه داخل في ماهيّته [و حينئذٍ لا يكون التماثل مطلقاً . إنّما التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بعارضٍ] و حينئذٍ لا يلزم التركيب .

و أمّا قوله : « لوكان منقسماً لكان مركّباً » ليس بصحيح ، لأنّ المنقسم بالفعل يكون مركباً . أمّا القابل للانقسام فلا يلزم تركبّه إلاّ إذا صحّ الاستدلال

بالانقسام على إثبات الهيولى و الصورة . و هو لا يقول بذلك . و الاستدلال الأخير مبنيٌّ على أنّ الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكلّ . و ذلك ممّا لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

قال: مسألة

< الله تعالى لا يتحد بغيره >

إنّه تعالى لا يتّحد بغيره ، لأنّه تعالى حالَ الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد ، و إن صارا معدومين فلم يتّحدا بل حدث ثالثٌ ، و إن عُدِمَ أحدهما و بقي الآخرُ فلم يتّحدا ، لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود .

أقول : قال بالاتّحاد من القدماء فرفوريوسُ ، و هو قال : إذا عقل العاقل شيئاً [اتّحد بذلك المعقول . و إذا عقل الأشياء اتحد بالعقل الفعّال] فصار هو مع العقل الفعّال واحداً . و أيضاً قالت النّصارى به حين قالوا : اتّحدت الأقانيمُ الثّلاثةُ الأبُ ، و الابنُ ، و روحُ القدس ؛ و اتّحد ناسوتُ المسيح باللاهوت . و أيضاً قال بعضُ المتصوفة من المسلمين به ، حين قالوا : إذا وصل العارفُ نهايةَ مراتبه انتفى تعيّنه وصار الموجود هوالله ، و يقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد . و هذه الأقوال إن كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتّحاد فلا ينبغي أن يقال عليها إلاّ بعد تحقيق معانيها ، و إن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتّحاد فالكلام عليه ما قاله المصنّف .

قال مسألة

< الله تعالى لا يحل في شيء >

إنّه تعالى لا يحلُّ في شيء . و احتجّ أصحابنا بأنّه تعالى لو حلّ في شيء ، إمّا مع وجوب أن يحلّ ، او مع جواز أن يحلّ . و الأوّل باطلٌ ، لوجهين : الأوّل أنّه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير ، و كلّ محتاج ممكن ، فيكون الواجب لذاته ممكناً ، هذا خلفٌ . الثاني أنّ غيرالله تعالى إمّا الجسم اوالعرض ، فيلزم من وجوب

حلوله في الغير إمّا حدوثه او قدم الجسم و العرض، وهما محالان. و الثانى أيضاً باطل، لأنّه اذا لم يجب حلوله في المحلّ كان غنيّاً عن المحلّ، والغنىّ عن المحلّ يستحيل أن يحلّ في المحلّ. و هذا الدّليل ضعيف، لأنّه يقال: لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحلّ.

قوله: «لو وجب ذلك لكان مفتقراً إلى ذلك المحلّ» قلنا: لانسلم ولم لايجوز أن يقال: إنّه لذاته يوجب لنفسه صفة و هى الحاليّة في ذلك المحلّ، ولا يلزم من كونه موجباً لتلك الصفة احتياجه إليها. الاترى أنّه يجب اتصافه بكونه تعالى عالماً قادراً، و إن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها فكذا هيهنا.

قوله: «بأنّ غيره إمّا الجسم او العرض» قلنا: لا نسلّم، فانكم ما أقمتم دليلاً قاطعاً على ذلك، فلم لايجوز أن يقال: إنّه تعالى أوجب لذاته عقلاً او نفساً، ثمّ انّه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالّة في ذلك المحلّ. سلّمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنّه لا يجب حلوله في المحلّ مطلقاً. لكن ذاته يقتضى الحلول في المحلّ عند حدوث المحلّ، و على هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحلّ. و هذا كما نقول انّ كونه تعالى عالماً بوجود العالم واجبٌ. لكن بشرط وجود العالم، فلاجرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم. سلّمنا ذلك، فلم لايجوز أن يحصل في المحلّ مع جواز أن لا يحصل.

قوله: «الغنىّ عن المحلّ لا يحلّ» قلنا: هذا مجرّد الدّعوى فاين الدليل. و المعتمد في إبطال الحلول أنّ المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز، تبعاً لحصول محلّه فيه. و هذا إنّما يعقل في حقّ من يصح عليه الحصول في الحيّز. و لما كان ذلك في حقّ الله تعالى محالاً كان الحلول عليه محالاً.

أقول: ذهب بعضُ النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح، و بعض المتصوّفة إلى حلوله في العارفين الواصلين. و المعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التّبعيّة بشرط امتناع قيامه بذاته. و الحلول بهذا المعنى محال

على واجب الوجود بذاته. فان عُنِيَ به غيرُ ذلك فلا كلام فيه إلّا بعد تصوّر معناه. و قولهم «غيرالله إمّا الجسم او العرض» فممنوعٌ كما ذكر. أمّا قولهم: «الغنيّ عن المحلّ يستحيل أن يحلّ في المحلّ» فصحيحٌ علىمافسّرنا الحلول به. أمّا على معنى غير ذلك فغير معلوم.

و قوله: «المعقول من الحلول هو حصول العرض فيالحيّز تبعاً لحصول محلّه فيه» يقتضى أنيكون حلولالصورة فيالمادّة غيرمعقول. وحلول الأعراضالنفسانيّة فيالنفوس غير معقول [ولوكان الأمر كذلك لكفى ذلك فينفى جميعها، و لما استقلّ المتكلمون بغير ذلك في إقامة الادّلة على نفسها، بل اقتصروا على القول بأنّ ذلك غير معقول].

و الحقّ أنّ حلول الشيء لا يتصوّر إلاّ إذا كان الحال بحيث لا يتعيّن إلاّ بتوسّط المحلّ، ولا يمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره، فاذن حلوله في غيره بهذه الوجه محالٌ.

قال: **مسألة**

< الله تعالى ليس في شيء من الجهات >

إنّه تعالى ليس فيشيء منالجهات، خلافاً للكراميّة. لنا أنّه ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز، و ما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً، و ذلك معلوم بالضرورة. و لأنّ مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعى مخصّصاً، [و ذلك المخصّص لابدّ أن يكون مختاراً] و كلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فكونه في المكان محدث، هذا خلف. و إن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً، لأنّ الاختلاف في النفى المحض محالٌ. و ذلك الموجود إن لميكن مشاراً إليه لميكن الموجود فيه مشاراً إليه فلم يكنالله تعالى في المكان. و إن كان مشاراً إليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسماً. فاذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان البارى تعالى حالاًّ في

الجسم، وهو محالٌ . و إن كان بالعرض كان ذلك عرضاً حالا في الجسم ، فالبارى تعالى لما كان حالاً فيه كان حالاً في الحالّ في الجسم ، فكان حالاً في الجسم ، هذا خلف .

أقول : جميع المجسّمة اتّفقوا على أنّه تعالى في جهة . و أصحاب أبي‌عبدالله ابن الكرّام اختلفوا ، فقال محمّد بن الهيصم : إنّه تعالى في جهة فوقَ العرش ، لانهاية لها ، و البعدُ بينه وبين العرش أيضاً غير متناه . وقال بعضُ أصحابه : البعدُ متناهٍ . و كلّهم نفوا عنه خمساً من الجهات و أثبتوا له التحت الذى هو مكان غيره . و باقى أصحاب محمّد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش ، كما قال سائر المجسمة . و بعضهم قالوا بكونه على صورة ، و قالوا بمجيئه و ذهابه .

واستدلالُ المصنّفِ بنفي التحيّز على نفي الجهة إعادةٌ للدعوى. والاختصاصُ بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضى أمراً زائداً يخصّصه به ، كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجّح . و المكان إن لم يكن وجوديّاً كان كونه في المكان أزلاً غير منكر على تقدير إمكان تحيّزه . و مخالفة مكانه لسائر الأمكنة لا تقتضى كونَ مكانه موجوداً ، فانّ العدميّات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه . و إن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار إليه، فانّه من الجائز أن يصيرا عند التمكّن مشاراً إليهما ، كما يقال في الصّورة و الهيولى .

و الاشكال الذى أورد على المكان على تقدير كونه مشاراً إليه بأنّه إمّا أن يكون جسماً او عرضاً ، ليس بمختصٍّ بهذا الموضع ، بل هو وارد على أمكنة جميع الأجسام . و هيهنا قسم آخر ، و هو أن يكون خلاءً لولا الجسم ، وقد مرّ فيه ماكان ينبغى أن يقال فيه . و المعتمد هيهنا أنّ الكائن في الجهة قابل للقسمة والاشكال و غير منفكّ من الأكوان . و كلّ ذلك محالٌ في حقّ واجب الوجود تعالى .

قال : تنبيه

الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقليّة القطعيّة الّتي لا تقبل التأويل . و حينئذٍ : إمّا أن يفوّض علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على قوله : « و ما يعلم تأويله إلاّ الله » ، و إمّا أن يشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه أكثر المتكلمين ، و تلك التأويلات مستقصاةٌ في المطوّلات .

أقول : الذى ذكره عامٌّ في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً ، وذلك كما ذكره .

قال : مسألة

< لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية >

لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكراميّة . لنا لو صحّ اتصافه بها لكانت تلك الصّحة من لوازم ماهيّته ، فيلزم حصول تلك الصّحة أزلاً . لكن ذلك محالٌ ، لأنّ صحّة اتصافه بها أزلاً يتوقّف على صحّة وجودها أزلاً . وذلك محالٌ ، لأنّ الأزل عبارةٌ عن نفي الأوّليّة والحدوث عبارةٌ عن ثبوتها ، والجمع بينهما محالٌ .

فان قيل: هذا يُشكِل بما أنّ العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده أزلاً فكذا هيهنا ، ثمّ نقول : صحّة اتّصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في نفسها ، ولا يلزم من ثبوت إحديهما ثبوت الأخرى ، فانّا نقول : يصحّ اتصاف الذات أزلاً بهذه الصّفة على معنى أنّ هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنةً لكانت الذات قابلةً لها . و هذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحةً . ثمّ نقول: ما ذكرتَه إن دلّ على قولك فمَعنا ما يدلّ على قولنا من وجوه :

الأوّل و هو أنّ العالم محدثٌ ، فالله تعالى لم يكن فاعلاً للعالم [أزلاً] لأنّ الفاعل ولا فعل محالٌ ثمّ صار فاعلاً له، والفاعليّة صفة ثبوتيّة . فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى .

الثانى و هو أنّ الله تعالى لم يكن عالما في الأزل بأنّ العالم موجود ، فان ذلك جهل ، و هو على الله تعالى محال ، ثمّ صار عند وجود العالم عالماً بوجوده .

الثالث و هو أنّه تعالى في الأزل لم يكن رائياً لوجود العالم ولاسامعاً لوجود الأصوات ، لأنّ رؤيته موجوداً مع أنّه ليس بموجود خطأ ، و هو على الله تعالى محالٌ . ثمّ عند وجود العالم و الأصوات صارا رائياً و سامعاً .

الرابع وهو أنّه تعالى لايجوز أن يخبر في الأزل بقوله : «إنّا أرسلنا نوحاً» لأنّ ذلك إخبار عن أمر مضى . و ذلك في الأزل كذبٌ ، و هو على الله تعالى محال ، ثمّ صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس و هو أنّ الله تعالى لم يكن ملزماً في الأزل زيداً و عمرواً بقوله : « و أقيموا الصّلوة و آتوا الزّكوة » لأنّ خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفهٌ ، وهو على الحكيم غير جائز ، ثمّ صار ملزماً للمكلّفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط.

الجواب: أمّا صحّة العالم فغير واردة، لأنّ العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً، فلا يمكن الحكم عليه لا بالصّحة ولا بالامتناع. قوله : « صحّة الاتصاف بالوصف غير صحّة وجود الصفة»، قلنا لانزاعَ فيه. لكن الصّحة الاُولى متوقفة على الثانية، لأنّ صحّة الاتصاف به متوقفة على تحقّقه ، وتحقّقه متوقّف على وجوده .

أمّا المعارضاتُ فالضابطُ فيها شيء واحد ، و هو أنّ المتغيّر إضافةُ الصفات إلى الأشياء لانفسُ الصفات . وقد دللنا فيما تقدّم على أنّ الاضافةَ لا وجودَ لها في الخارج .

أقول : صحّة الاتّصاف إضافة، و الاضافات عنده غير موجودة، وغير الموجود لا يمكن حصوله في الأزل . فلا يلزم من صحّة اتّصافه بها حصولها في الأزل ولا في غير الأزل بزعمه . و أيضاً لوكانت صفة الاتّصاف موجودة لأمكن كونها حادثة فانّ الاضافيات يجوز حدوثها ولم يقم حجّة على وجوب كونها أزليّة .

و قولُه في الاعتراض « صحّة الاتّصاف غير صحّة وجود الصفة ولا يلزم من

ثبوتِ إحديهما أزلاً ثبوتُ الاخرى » صحيحٌ وجوابه ، بأنّ صحّة الاتصاف متوقف على صحّة وجوده ، ليس بشيءٍ ، لأنّ صحّة صدور المقدور من القادر لا يتوقّف على وجود المقدور ، ولا على صحّة وجوده مطلقاً ، بل يتوقّف على صحّة وجود مقدوره لذاته. فإن امتنع وجودُ مقدوره لعائق اوفوات شرط لم يضرّ ذلك في صحّة المقدور منه .

و قولُه : « صحّةُ العالم غير واردة ، لأنّ العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصّحة » غيرُ صحيحٍ ، لأنّ الخالق كان في الأزل بحيث يصحّ ، صدور أثر منه فيما لا يزال . وليس المراد بصحّة العالم في الأزل إلاّ صحّة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

و أمّا المعارضاتُ فجوابُها ما ذكره . و الاضافات يمكن أن تتغير و تتكثر بسببِ تغيّرِ ما إليه الاضافةُ و تكثّره . واعلم أنّ المعتمدَ فيهذا المقام الاستدلالُ بامتناع التغيّر عليه تعالى معه لامتناع انفعاله في ذاته .

قال: مسألة

< استحالة الالم و اللذات العقلية على الله >

اتّفق الكلّ على استحالة الألم على الله تعالى . و أمّا اللذّات العقليّة فقد أثبتها الفلاسفة ، و الباقون ينكرونها . لنا أنّ اللذّة و الألم من توابع اعتدال المزاج و تنافره ، و ذلك لا يُعقَلُ إلاّ فيالجسم . و هو ضعيفٌ ، لأنّه يقال : هَبْ أنّ اعتدالَ المزاج يوجِبُ اللذّةَ ، لكن لايلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاءُ المسبّب . و المعتمد أنّ تلك اللذّة إن كانت قديمةً وهي داعيةٌ إلى الفعل الملتذّ به وجب أن يكون موجداً للملتذّ به قبل أن أوجدَه ، لأنّ الداعي إلى ايجاده قبل ذلك موجود ، ولا مانع ، لكنّ إيجادَ الشيء قبل إيجاده محال ، و إن كانت حادثةً كان محلّ الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدّلالةُ لا تُبطلُ الألم . و أمّا اللّذةُ فنحن لا نقول

إنّه يلتذّ بخلق شيء آخر ، لكنّا ندّعي أنّ علمه بكماله المطلق يوجب اللّذة . و الدلالة التي ذكرتموها لا تدفعُ ما قلناه ، و تقريره أنّ كلّ من تصوّر في نفسه كمالاً فرح ، و من تصوّر في نفسه نقصاناً تألّم . فإذا كان كماله تعالى أعظمَ الكمالات، وعلمُه بكماله أجلّ العلوم، فلم لايجوز أن يستلزم ذلك أعظمَ اللّذات . و الجواب أنّه باطلٌ باجماع الأمّة . و كذلك الألم .

أقول : اللذّة و الألم اللذان من توابع المزاج فلا شكّ في استحالتهما عليه تعالى . و قوله : « إن كانت اللّذّة قديمةً وجب أن يوجد المتلذّ به قبل أن أوجده ، لتقدُّم داعى اللّذّة الازلىّ على داعى الايجاد » إنّما يصحّ إذا كان الملتذُّ به من فعله . و على تقديره يصحُّ لو كان داعى الايجاد متجدّداً مغايراً لداعى اللذّة او كان داعى الايجاد أيضاً قديماً ، لكنّه غير كافٍ في الايجاد إلاّ بعد وجود المتلذّ به ، أمّا إذا كان داعى اللّذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلفُ المذكور . و قوله : « هذه الدلالة لا تبطل الألم » يعنى إذ ليس إليه داعٍ ، فلا يلزم هذا الخلف .

و قوله : « الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة » ليس بصحيح ، لأن ذلك يقتضى أن يكون علمه فاعل اللذة و ذاته قابلها و هم لا يقولون بذلك ، بل يقولون : اللذة في حقه تعالى هو عينُ علمه بكماله . و تقرير الفرح و الألم اللذين موجبهما العلم بالكمال و النقصان في حقه تعالى » ليس بمفيد . لأنّه منزّهٌ عن الانفعال . والتمسّك باجماع الأمّة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللّذّة و الألم عليه تعالى، لأنّ كلّ صفة لا يقارنها الاذن الشرعىّ لا يوصف تعالى بها . أمّا في المعنى الذى ادّعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل . و نفى الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان ، لأنّ الالم إدراكُ منافٍ ، ولا منافى له تعالى .

قال: مسألة

< الله تعالى غير موصوف بالالوان و الطعوم و الروائح >

اتّفق الكلُّ على أنّه تعالى غير موصوف بالألوان والطعوم والروائح ، والمعتمد

الاجماع . و الأصحاب قالوا : اللون جنس تحته أنواع . و ليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال . و بالنسبة إلى بعض صفة نقصان . و أيضاً الفاعليّة لاتتوقّف على تحقّق شيء منها . و إذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الثاني . فوجب أن لا يثبت شيء منها .

و لقائلٍ أن يقول : تدّعى أنّه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر او في عقلك و ذهنك . و الأوّل لابدّ فيه من الدّلالة ، فلم لا يجوز أن يكون ماهيّة ذاته تستلزم لوناً معيّناً من غير أن يُعرَف لميّة ذلك الاستلزام . و الثاني مسلّم ، لكن لا يلزم إلاّ عدم علمنا بذلك المعيّن . فأمّا عدمه في نفسه فلا .

أقول : التمسّك بالاجماع في العقليّات يلزم عند الضرورة . و المعتمد في هذا الموضع أنّه تعالى لا يجوز أن يكون محلاّ للأعراض ، لامتناع انفعال ذاته .

قال :

القول فی الصفات الثبوتية

مسألة

< الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة >

اتّفق الكلّ على أنّه تعالى قادر، خلافاً للفلاسفة لنا : أنّه ثبت افتقار العالم إلى مؤثّر ، فذلك المؤثّر إمّا أن يقال : صَدَرَ الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر ، او صَدَرَ مع جواز أن لا يصدر . و الأوّل باطل ، لأنّ تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم ، وقد أبطلناه ؛ و إن توقّف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الالزام . و ان كان مُحدَثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأوّل و لزم التسلسل : إمّا معاً ، و هو محال ؛ اولا إلى أوّلٍ ، فيلزم منه حوادث لا أوّلَ لها ، وهو محالٌ . ولمّا بطل هذا القسم ثبت الثاني ، ولا معنى للقادر إلاّ ذلك .

أقول : قد بيّنا من قبل أنّ اثبات القادريّة مبنيٌّ على حدوث العالم وإبطال حوادثَ لا أوّلَ لها ، و لهذا بناه عليهما هيهنا . و اعلم أنّ القادر هو الذى يصحّ أن يصدر عنه الفعل و أن لا يصدر ، و هذه الصّحة هي القدرة . و إنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها إلى القدرة . والفلاسفة لاينكرون ذلك ، إنّما الخلاف في أنّ الفعل مع اجتماع القدرة و الارادة هل يمكن مقارنة حصولها [معهما او لا يمكن بل إنّما يحصل بعد ذلك . و الفلاسفة ذهبوا إلى أنّه يمكن . بل يجب حصولُه] مع اجتماعهما ام يجب . و لقولهم بأزليّةِ العلم والقدرة و كونِ الارادة علماً خاصّاً حكموا بقدمِ العالم . و المتكلّمون ذهبوا إلى امتناع حصولِ الفعل معهما، بل قالوا الفعل إنّما يحصل بعد اجتماعهما. ولذلك قالوا بوجوب

الحدوث، لأنّ الداعى الذى هو إرادةٌ جازمةٌ لا يدعوا إلاّ إلى معدوم، و العلم به بديهيٌّ.

قال: ‹ معارضة على اثبات قدرة صانع العالم بوجوه ›

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر موجباً. قوله: « يلزم من قدمه قدم العالم» قلنا: العالم إمّا أن يكون صحيح الوجود في الأزل او لا يكون. فان كان الأوّل لم يكن قدم العالم محالاً فنحن نلتزمه. و إن كان الثانى كان لصحّة وجوده بداية. و إذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثّر قدم العالم، لأنّ صدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر فيه إمكان الأثر.

و الذى يؤيّده، و هو أنّ القادر عندك هو الذى يصحّ منه الايجاد، والله تعالى كان قادراً في الأزل ولم يلزم من أزليّة قدرة الله تعالى صحّة الايجاد أزلاً. فلمّا لم يلزم من القدرة الأزليّة حصول الصّحة في الأزل فلم لا يجوز أن لا يلزمَ من وجود المؤثّر وجود العالم في الأزل.

سلّمنا أنّه لولم يتوقّف تأثيره في العالم على شرط قديم لزم من قدمه قدمُ العالم، فلم لايجوز أن يقال: تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث، و حدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أوّل. و الكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادثَ لا أوّلَ لها. سلّمنا أنّه لابدّ من القادر، لكن لم قلتَ إنّه واجب الوجود، ولم لا يجوزُ أن يقال: واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم و لا بجسمانىّ، و ذلك المعلول كان قادراً، و هو الذى خلق العالم.

سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على القادر، لكنّه معارضٌ بنوعين من الكلام:

‹ النوع › الاول أن نُبيّنَ أنّ حقيقةَ القادر على الوجه الذى قلتموه محال. و بيانه من وجوه ‹ ثلاثة ›:

الأوّل: أنّ المصدر إن استجمع جميعَ ما لابدّ منه في المصدريّة سلباً او ايجاباً امتنع الترك. و إن اختلّ قيدٌ من القيود المعتبرة امتنع الفعل، إلاّ إذا

قيل إنّ الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارةً والترك اخرى من غير تغيّر حالٍ البتة في الحالين ، لكنّه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح ، وهو محال . وأيضاً فالمصدريّة على هذا التقدير تصير اتفاقيّة، لأنّ فيضانَ الأثر عن المصدر إن توقّفَ على انضياف قصدٍ جديدٍ إليه لم يكن الحاصل أوّلاً مصدراً تاماً . و إن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرّدَ الاتّفاق ، و تجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقتٍ واجباً لذاته في وقتٍ آخر فينسدُّ باب إثبات المصدر ، فثبت أنّ المُكنةَ من الفعل و الترك غير معتبرة في حقيقة القادر .

و ممّا يؤكّد ذلك أنّ مذهبَ المعتزلة أنّ الاخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهلَ او الحاجة المحالين على القديم ، و مستلزم الممتنع ممتنع ، فالاخلال بهما ممتنع ، فصدورهما عنه واجب . و من مذهب أهل السنّة أنّ إرادةالله تعالى وقدرته متعلّقان بايجاد أشياء متعيّنة ، و التغيّر على صفاته ممتنع، فتكون المؤثّرية واجبةً ، و نقيضها ممتنع . فامكان التردّد مردود . و من مذهب الكلّ أنّ الله تعالى عالم في الأزل بأنّ أيّ الجزئيّات تُوجَد و أيّها لا تُوجد ، و امتناع تغيّر العلم يستلزم امتناعَ تغيّر المعلوم ، والقدرة على الممتنع ممتنعة، فالمُكنة من الطّرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثاني : المُكنة من الطرفين إمّا أن تثبت حالَ حصول أحدهما او قبلَ ذلك. و الأوّل باطل ، لأنّ حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ، و نقيضه محال ، و إمكان التردّد بين الواجب و المحال محال . و الثاني أيضاً كذلك ، لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال ، و الموقوف على المحال محالٌ . فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال، والممتنع لايمكن.

الثالث : قولنا : « القادر يجب أن يكون متردّداً بين الفعل و الترك » إنّما يصحّ لوكان الفعل و الترك مقدورين له ، لكنّ الترك محال أن يكون مقدوراً ؛

لأنّ الترك عدم ، و العدم نفى محض . ولا فرقَ بين قولنا « لم يكن مؤثّراً » و بين قولنا « أثّر فيه تأثيراً عدميّاً » ؛ و لأنّ قولنا « ما أوجده » معناه أنّه بقى على العدم الأصلى . فاذا كان العدم الحالى عينَ ما كان استحال استناده إلى القادر ، لأنّ تحصيل الحاصل محال ، فثبت أنّ الترك غير مقدور . و إذا كان كذلك استحال أن يقال : القادر هو الذى يكون متردّداً بين الفعل و الترك . فان قلت : الترك هو فعل الضدّ ، فالقادر متردّد بين فعل الشّىء و بين فعل ضدّه . قلت : فيلزمُك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدّين ، فيلزمُك إمّا قدم العالم او قدم ضدّه ، و أنت لا تقول به .

النوع الثاني سلّمنا أنّ القادر في الجملة معقول ، لكن تعذّر إثباته هنا ، لوجوه < اربعة > :

الأوّل ـ و هو أنه تعالى لوكان قادراً لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّةً اولا تكون . و الأوّل محال ، لأنّ التمكّنَ من التّأثير يستدعى صحّةَ الأثر ، لكن لا صحّةَ في الأزل ، لأنّ الأزلَ عبارةٌ عن نفى الأوليّة . والحادثَ مايكون مسبوقاً بالأوّل ، والجمعَ بينهما [متناقضٌ] محال . والثانى محال ، لأنّ قادريّته إذا لم تكن أزليّةً كانت حادثةً فافتقرت إلى مؤثّر ، فان كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان ، و إن كان مُوجَباً كان المبدأ الأوّل موجباً . فان قلتَ : إنّه في الأزل يمكنه الايجاد فيما لايزال ، و حاصله أنّ امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحضور المانع . قلت : المانع إن كان ممكنَ الزوال لذاته ، [فليُفرَض ارتفاعُه وحينئذ يصح الفعل الأزلى ، هذا خافٌ . وإن كان ممتنعَ الزوال لذاته] وجب أن يكون كذلك أبداً ، إذلوجاز أن ينقلب لجاز أن يقال : العالم كان ممتنعاً لذاته ، ثمّ انقلب واجباً .

الثانى ـ أنّ مقدور القادر لابدّ و أن يتميّز عن غيره ، لأنّ اقتدار القادر عليه نسبةٌ بين القادر وبينه ، وما لم يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصُه بتلك النسبة دون غيره ، و لأنّ تمكّنَ القادر من الجمع بين الحركة و السواد

بدلاً عن الجمع بين السواد و البياض يستدعي امتيازَ أحدهما عن الآخر . و لأنّ كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلاً عن السّكون و بالعكس يستدعي امتيازَ كلّ واحد منهما عن الآخر ، فانّ التردّد بين الشيئين يتوقّف على مغايرتهما . فثبت أنّه لابدّ من التميّز ، و كلّ متميّز ثابت ، فاذن تعلّق القدرة به يتوقّف على ثبوته في نفسه ، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ، و لزم إثبات الثابت وذلك محال. فان قلتَ : شرط التعلّق تحقّق الماهيّة ، و الحاصل من التعلّق هو الوجود . قلت : فالذات لمّا كانت متقرّرةً قبل التعلّق لم تكن مقدورةً ، لأنّ إثبات الثابت محال، فالمتعلّق هو الذى ليس بثابتٍ ، و هو إمّا الوجود ، او موصوفيّة الذات بالوجود . لكن ذلك محال ، لأنّا بيّنا أنّ المتعلّق متميّز ، و المتميّز ثابتٌ . فاذن ما ليس بثابتٍ ، فهو ثابتٌ ، هذا خلفٌ .

الثالث : لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد ، ثمّ إذا أوجد لم يبقَ مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود ، فذلك التعلّق القديم قدفنى ، و عدم القديم محال .

الرابع : إذا قلنا : القادر يمكنه أن يوجد ، فالموجدّية ليست عبارةً عن نفس الأمر . أمّا أوّلاً فلأنّ الموجديّةَ صفةٌ للموجد ، و الأثر قد لايكون صفةً له ، فانّ العالم ليست صفةً لله تعالى . و أمّا ثانياً فلأنّا إذ قلنا : الأثر إنّما وجِدَ بالقادر ، لأنّ القادر أوجده ، فلو كان المفهوم من قولنا « أوجده » نفسَ وجود الأثر لكنّا قد قلنا : إنّما وجد الأثر ، لأنّه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنّه وجد الأثر ، لأنّه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنّه وجد الأثر بنفسه ، و ذلك محال . فظهر أنّ الموجديّة صفةٌ الموجِد ، فهي إن كانت ممكنةَ الوجود واقعةً بالقادر المختار عاد التقسيم فيه . و إن كانت واجبةً وجب وجود الأثر ، لأنّ الموجديّة بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً . فثبت أنّ المؤثّر لايفعل إلاّ على سبيل الايجاد .

< جواب المعارضات على قدرة مدبر العالم >

و الجواب : قوله : « إنّما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً » ،

قلنا : وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محالٌ . إمّا استناده إلى العلّة الموجبة غير محال . فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلّة القديمة في الأزل . سلّمنا كونَه محالاً في الأزل لكن لو وُجِدَ قبل أن وجد بمقدار يوم لم يَصِر بسبب ذلك أزليّاً ، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأنّ العلّة قائمة ، والمانع المذكور مفقود ، وأمّا حوادث لاأوّل لها فقدتقدّم إبطالها . وأمّا الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها .

أمّا المعارضة الاولى فجوابُها أنّه لم لا يجوز أن يكون المؤثّر المستجمع لجميع جهات المؤثّريّة تارةً يكون مصدراً للأثر ، و تارةً لايكون ، ونحن قد بيّنّا أنّ المختارَ هو الذى يمكنه الترجيح ، لا لمرجّح .

و أمّا الثانية فجوابُها أنّ التمكّنَ ثابتٌ بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود . قوله : « لامكنةَ في الحال على الشيء الذى سيوجد في الاستقبال » قلنا : لانسلّم ، ولم لا يجوز أن يقال : حصل في الحال التمكن من إيجاده في المستقبل .

و أمّا الثالثة فجوابُها أنّ القادر هو الذى يصحّ أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً ، و الفعل إنّما يصح في لايزال ، فلا جرمَ كان الله تعالى قادراً في الأزل على التكوين في « لا يزال » .

و أمّا الرابعة فجوابُها أنّ النسبةَ الّتى ادّعيتموها و بنيتم عليها الامتيازَ ممنوعةٌ ، فليس في الوجود إلاّ القدرة و المقدور .

و أمّا الخامسة فجوابُها أنّ التعلّق إضافةٌ ولا وجودَ لها في الأعيان ، فلايلزم عدم القديم .

و أمّا السادسة فجوابُها أنّ الموجديّةَ إضافة الذات إلى الأثر ، والاضافات لا وجودَ لها في الأعيان .

أقول : تلخيص الاعتراض الأوّل هو أنّ الحدوثَ لا يدلّ على الاختيار ، فانّ الأثر مع وجود القدرة والدّاعى لوكان ممتنعاً لامتناع دعوة الداعى مع الموجد لكان مع المؤثّر الموجَب أيضاً ممتنعاً لامتناع تحصيل الحاصل، فاذن الحدوث غير

دالٌ على الاختيار ، بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجَبِ ، فانّ امتناعَ كون الفعل أزليّاً دائرٌ معهما على السّواء .

وجوابه أنّ مقارنةَ الأثر للمؤثّر الموجب واجبٌ ، وليس بتحصيل الحاصل، بل هو حصولٌ يجب أن يتبع حصولاً آخر ، و تخلّفُه لا يمكن إلاّ بسبب وقوعه على شرطٍ غير مقارن له ، والشرط غير المقارن، فعدم مقارنته له يكون بسببِ شرطٍ آخر ، و يلزم حوادث لا أوّلَ لها . و الحاصل أنّ المؤثّر إن كان موجَباً كان العالم إمّا قديماً و إمّا مُحدَثاً موقوفاً على حوادثَ لاأوّلَ لها . ولمّا بينّا امتناع كونه قديماً وامتناع وجود حوادث لا أوّل لها امتنع كونه موجَباً؛ وحينئذٍ وجب كونه مختاراً للقسمة الحاصرة إليهما .

أمّا إبطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغى . و المعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبةَ الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد ، فاذن هى ممكنةٌ . وهي من جملة العالم ، لأنّ المراد من العالم ماسوى المبدأ الأوّل ، فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته و بين العالم محالٌ .

و المعارضة الاولى من النوع الأوّل مدفوعةٌ عند المحقّقين من المتكلّمين ، لا بما دفعه هو من القول بترجّح أحد مقدورى المختار من غير مرجّح ، بل بأنّ معنى استجماع المصدر جميعَ ما لابدّ منه في المصدريّة هو بأن يكون المؤثّر المختار مأخوذاً مع قدرته التى يستوى بالقياس إليها الطّرفان و مع داعيه الذى يرجّح أحد الطرفين . و حينئذٍ يجب وقوع الفعل بعدهما ولاينافي وجوبه الاختيار، فانّ معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرةِ وحدها و وقوعِ الطرف الذى يتعلّق به الداعى . و هذا كما إذا فرضنا وقوعَ الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار . و بذلك بطل قوله : « فثبت أنّ المكنة من الفعل و الترك غير معتبرة في حقيقة القادر » ، ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرّد الاتّفاق . و اتضح الوجه في الجواب عن الأمثلة التى أوردها من

المذاهب ، فانّ المكنة فى جميعها حاصلةٌ باعتبار القدرة ، و الوجوب واقع باعتبار الارادة و العلم .

و المعارضة الثانية ـ بأنّ المكنة لاتثبت في حال الحصول ، لأنّ الحاصل حينئذٍ واجب ، و مقابله ممتنع ؛ ولاقبل الحصول ، لأنّ التحصيل فى الاستقبال ممتنع في الحال ـ مدفوعةٌ بما ذكره . و هو أنّ الحاصل في الحال هو التمكّن من التحصيل في الاستقبال إلاّ أنّ ذلك لايتمشّى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل . و التحقيق فيه أنّ الوقوعَ في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود المكنة في الحال و ممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال ، و المعارض جمع الوقوعين في الحال ، حتّى لزم منه المحال .

و المعارضة الثالثة ـ بأنّ القادر على قولكم متردّدٌ بين الفعل و الترك ، و الترك لا يكون مقدوراً ـ فجوابُها أنّ القادر هو الذى يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل . لا أن يفعل التركَ . والمصنّف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية ، ولكن بعبارةٍ اخرى .

و أمّا ما أورده في النوع الثانى من المعارضة ، و هو أنّ التمكّن من التأثير يستدعى صحّة الاثر ، فالجواب عنه أنّ التمكّن من التأثير في الأزل متناقضٌ . فلذلك كان التمكّن من التأثير مطلقاً مستدعياً لصحّة الأثر ، ولم يكن مع تقييده بالأزل مستدعيا لها، بل كان مستدعياً لصحّة الأثر بعد ذلك .

و المعارضة التى بعدها ـ و هى التى سمّاها عند الجواب بالرابعة ، وهى أنّ المقدور لابدّ و أن يكون متميزاً عن غيره حتّى يختص القادر بايجاده ـ فجوابُها أنّ التّميز العقلى كافٍ . وجوابُه بنفى الامور النسبيّة غير نافع هيهنا.

و المعارضة الموسومة بالخامسة ـ و هى أنّ تعلق القادر بالمقدور يفنى عند الايجاد و القدرة القديمة لا تفنى ـ فجوابها أنّ تعلق القادر بالمقدور المطلق لايفنى و أمّا بالمقدور المعيّن فأمر إضافي و هوالذى يسمى بالخالقيّة ، وحكمه حكم سائر الاضافات .

و المعارضة الأخيرة ـ بأنّ الموجديّة صفة للموجد ، فهى إن كانت ممكنة الوجود و وقعت بالقادر عاد التقسيم . و إن كانت واجبةّ وجب وجود الأثر معه ـ فجوابها ما قيل في الصفات الاضافيّة .

قال: **مسألة**

< الله تعالى عالم باتفاق جمهور العقلاء الا قدماء الفلاسفة >

اتفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم ، إلاّ قدماء الفلاسفة . لنا : أفعاله مُحكمةٌ متقنةٌ ، و كلُّ ما كان كذلك فهو عالم . و المقدّمة الاولى حسيّة و الثانية بديهيّة .

< اشكالات و معارضات على ان الله تعالى عالم >

فان قيل : لا نسلّم أنّ هذا العالم فعله ، ولم لايجوز أن يكون فعلَ الواسطة. سلّمناه ، لكنّ المراد من الفعل المحكم هو الذى يكون مطابقاً للمنفعة، او مايكون مستحسناً في العرف ، او أمراً ثالثاً ؟

فان أردتم به الأوّلَ ، فامّا أن تريدوا به كونَ الفعل مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه ، او من بعض الوجوه . فان أردتم به الأوّل فهو ممنوع . فلم قلتم إنّ المخلوقات مطابقةٌ للمنفعة من كلّ الوجوه . و ظاهرٌ أنّها ليست كذلك ، لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات . و إن أردتم به الثانى فمسلّم . لكنّ كونَ الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدلُّ على كون فاعله عالماً ، لأنّ فعلَ الساهى والنائم بل الحركات الصّادرة عن الجمادات قدتكون نافعةً من بعض الوجوه .

وإن أردتم بالمحكم مايكون مستحسناً في العرف ، فامّا أن تريدوا به مايكون مستحسناً على وجهٍ لايمكن تصوُّر ماهوأحسنُ منه ، اوتريدوا به كونه مستحسناً في الجملة . فان أردتم به الأوّل فلانسلّم أنّ العالم كذلك ، فانّا لاندرى أنّ تركيب الكواكب في السّماوات و ترتيب أبدان الحيوانات على وجهٍ أكمل ممّاهوالآن عليه ممكنٌ ، ا م لا . وإن أردتم به الثانى فمسلّمٌ أنّ العالم كذلك ، لكنّه لايدلُّ

على علم الفاعل ، فانّ فعل الساهي والنائم قديستحسن من بعض الوجوه .

وإن أردتم بالإحكام والاتقان معنىً ثالثاً فاذكروه ، لنتكلّم عليه .

فان نزلنا عن الاستفسار فلم قلت : إنّ فعلَ المحكم يدل على علم الفاعل ، وبيانه من وجوه :

أحدها : أنّ الجاهل قديتّفق منه الفعل المحكم نادراً . واتّفق العقلاء على أنّ حكم الشيء حكم مثله . فلما جازذلك مرةً واحدةً جازأيضاًمرتين وثلاثاًوأربعاً.

وثانيها : أنّ فعل النّحلة في غاية الإحكام ، وهو بناء البيوت المسدّسة مع كثرةما فيها من الحكم التي لايعرفها إلاّ المهندسون ، وكذا العنكبوت تبنى بيتها في غاية الإحكام . وكذلك نرى كلّ واحد من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقةلها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء . مع أنّه ليس لشيء منها علم ولاحكمة.

ولئن سلّمنا أنّ ماذكرته يدلّ على كونه تعالى عالماً ، لكنّه معارض بأمرين:

الأوّل : أنّ كونه عالماً بالشيء نسبةٌ بينه وبين ذلك الشيء [فتلك النسبة غير ذاته لامحالة . و الموصوف بها والمقتضى لهاهوذاته تعالى] فالواحد يكون قابلاً فاعلاًمعاً . وهومحال . أمّا أوّلاً فلأنّ البسيط لايصدر عنه إلاّ أثرواحد، وأمّاثانياً فانّ نسبة القبول بالامكان ، و نسبة التّأثير بالوجوب . و النسبة الواحدة لا تكون بالامكان و الوجوب معاً .

الثاني : أنّ العلم إنلم يكن صفة كمال وجب تنزيهالله تعالى عنه ، وإن كان صفة كمال كانالله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصّفة ، والكامل بغيره ناقصٌ بذاته ، والمحتاج إلى الغير ناقصٌ أيضاً لذاته ، وذلك على الله تعالى محال .

< جواب الاشكالات على ان الله تعالى عالم >

والجوابُ ، أمّا الكلام في الواسطة فقد تقدّم . وأمّا الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ، و لايشكّ أنّ العالم كذلك . قوله : « لوجاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرّةً واحدةً فليجوّز مراراً كثيرةً » ، قلنا :

بديهةُ العقل بعد الاستقراء شاهدةٌ بالفرق . و أمّا الحيوانات فكلّ من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأمّا المعارضة الأولى فجوابها لم لايجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً. قوله : « الواحد لايكون مصدراً لأمرين » ، قلنا : تقدّم إبطاله . قوله : « النسبة الواحدة لاتكون بالامكان والوجوب معاً » ، قلنا : نسبةُ القبول بالامكان العامّ ، وهي لاتنافي نسبة الوجوب .

وأمّا حديث الكمال والنقصان فخطابيٌّ ، وهو معارضٌ بماتقرّر في البداية أنّ صفة العلم صفة كمال ، والجهل صفة نقصان ، وتعالى الله عن النقصان .

أقول: قدماء الفلاسفة قالوا : العلم حصول صورة المعلوم في العالم . ومع ذلك فهو يقتضي إضافةً ما للعالم إلى المعلوم . والعالم المعلوم إن كانا متغايرين فلا بدّ أن يتصوّر العالم بصورة المعلوم ، ولا يمكن أن يقبل المبدأ الأوّل شيئاً من غيره ، وإن كان واحداً فلا بدّ فيه من تغاير اعتبارين حتّى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما . ولا كثرة في المبدأ الأوّل بوجه من الوجوه . فهو لا يوصف بالعلم بوجه ، بلى هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته ، كما يُفيض الوجود عليها . فهذا مذهبهم . و الباقون منهم ومن أهل الملل جميعاً اتّفقوا على أنّه تعالى عالم .

أمّا الاحكام والإتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيّرات العلويّة وحركاتها . وبديهة العقل حاكمةٌ بأنّ أمثال ذلك لا يصدر عمّن لا علم له . ولا يتكرّر ممّن يقع منه فعلٌ محكمٌ مرّةً واحدةً على سبيل الندرة ، وهو جاهل . ألاترى أنّ من كتب مراراً خطّاً حسناً لا يمكن أن يتصوّر أنّه اُمّيٌّ جاهلٌ بالخطّ .

و أمّا الواسطة فقد تقدّم إبطاله . و إيجاد من يفعل فعلاً محكماً من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام .

وأمّا البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بأنّ الحكم بكون كلّ واحد

يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بديهيّ غير موقوف على اكتساب تصوّر أجزائه يقتضي أن يكون تصوّر الحكم بديهيّاً .

وأمّا أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عند من يقول : لا مؤثّر إلاّ الله . وأمّا عند غيره فخلق مثل هذا الحيوانات [محكم] ، وإيجاد العلم فيها والهامها أحكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسّطها .

و المعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم . والمقتضي لهاذاته ، وهي تقبلها فيكون الواحد قابلاً وفاعلاً ، فالجواب عنها أنّ الاضافات لا توجد إلاّ في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كلّ واحد منهما صفة الاضافة في الآخر فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلا ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً لشيء واحد . وقوله : « يلزم من ذلك صدور أثرين من شيء بسيط » باطلٌ ، لأنّ القبول ليس بأثر . ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلاّ اثرٌ واحدٌ ، فانّ حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم « نسبة التأثير بالوجوب ، ونسبة القبول بالامكان » انّ ذلك بالامكان العام ، وهو لا ينا في الوجوب — ليس بصحيح ، لأنّ مرادهم أنّ الفعل مع مؤثّره يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب . وهذا الممكن بازاء « لا يجب » فكيف يجتمع مع « يجب » .

والمعارضة الثانية ، بأنّ العلم كمال ، ولا يمكن أنّ الله تعالى يستفيد الكمال من غيره ، فليس جوابه أنّه خطابيٌ . ولا يندفع بقوله « العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله تعالى عن النقصان » ، فانّ القائل يقول « وتعالى الله عن الاستفادة كمالاً عن غيره أيضاً » . ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابيّ . والجواب أنّ الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة . أمّا الذوات الكاملة فصفاتها إنّما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوّات . و كمال العلم من هذا النوع ، فانّ سبب كامليّته كونه من صفات الله تعالى .

قال: **مسألة**

< الله تعالى حي باتفاق العقلاء >

اتّفق العقلاء على أنّه تعالى حيّ لكنّهم اختلفوا في معنى كونه حيّاً ، فذهب الجمهور من الفلاسفة و من المعتزلة أبو الحسين البصريّ إلى الذي معناه هو أنّه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً ، فليس هناك إلاّ الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع . وذهب الجمهور منّا ومن المعتزلة إلى أنّه صفةٌ . احتجّ أصحابنا بأنّه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يعلم ويقدر ، وإلاّ لم يكن حصول هذه الصّحة أولى من لا حصولها . ولقائلٍ أن يقول : لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافيةً في هذه الصّحة . والأقوى أن يقال : الامتناع أمرٌ عدميّ ، لما تقدّم بيانه مراراً . فعدم الامتناع يكون عدماً للعدم فيكون ثبوتيّاً .

أقول: الذين يذهبون إلى أنّ الصفات يجوز أن تكون زائدةً على ذاته تعالى يذهبون إلى أنّ الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوّزون ذلك يجعلونها سلبيّةً . وما جعله المصنّف أقوى ، وهو أنّ الامتناع عدميّ فعدمه ثبوتيٌّ ، مناقضٌ لما ذكره مراراً من أنّ الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتيّ .

قال : **مسألة**

< الله تعالى مريد باتفاق المسلمين >

اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مُريدٌ لكنّهم اختلفوا في معناه ، فذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّ معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الايجاد . وعن النجّار أنّ معناه أنّه غير مغلوب ولا مستكره . وعن الكعبيّ أنّ معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها ، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها . وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفةٌ زائدةٌ على العلم . لنا : حصول أفعاله تعالى في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصّصاً . وليس هو القدرة ، لأنّ شأنها الايجاد الذي نسبته إلى كلّ الأوقات على السّواء ؛ ولا العلم ، لأنّه تابع للمعلوم فلا يكون

مستتبعاً له ، لامتناع الدّور . وظاهرٌ أنّ سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بدّ من إثباتها .

< الاشكال فى اثبات ارادة الله عزوجل >

فان قيل : لا نسلّم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده ، ولم لا يجوز أن يقال : لا إمكان لها إلاّ في ذلك الزمان المعيّن . والدليل عليه وهو أنّ المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمراً سلبيّاً ، لأنه نقيض اللاحصول فيه ، ولا نفى الذات والاّ لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذن صفةٌ زائدةٌ على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلاّ في ذلك الزمان لأنّ الصفة المسمّاة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان . فاذن إمكان حدوث هذه الصفة مختصّ بهذا الوقت ، فاذا عقل هنا فلم لا يعقل فى غيره .

فان قلت: الامكان من لوازم الماهيّة [فيدوم بدوامها. قلت: ينتقضُ بما ذكرنا. ثم نقول: هذا إنّما يصحّ لو كانت الماهيّة] متقررةً قبل وجودها. لكن ذلك باطل، لأنّه بناء على أنّ الماهيّة متقررة حال عدمها ، وهو قول بأنّ «المعدوم شيء» وهو باطل. سلّمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : الماهيّة بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الامكان وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضي الامتناع . كما أنّ الطبيعة الأرضيّة بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون ، وبشرط حصولها في الهواء تقتضي الحركة . سلّمنا الامكان ، فلم لا يجوز أن يقال : الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محرّكة لها لذواتها . ثمّ إنّ بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا . وإذا كانت الحوادثُ العنصريّةُ مرتبطةً بالاتصالات الفلكيّة، ثم للاتصالات الفلكيّة لها مناهج معيّنة يمتنع فيها تقدّم المتأخر وتأخّر المتقدّم ، كانت الحوادث العنصريّة كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصّص .

فان قلت : فلم خلق العالم في الوقت المعيّن وما خلقه قبل ذلك ولا بعده ؟ قلت : هذا إنّما يصحّ لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان ، وذلك محال بالاتّفاق .

أمّا عند الفلاسفة [فلأنّ الزمان مقدار حركة معدّل النهار ، فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان . وأمّا عند المسلمين] فلأنّ الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لازمان ، فيستحيل أن يقال : لِمَ لم يخلقه في زمان آخر ، سلّمنا أنّه لا بدّ من مخصّص ، فلم لا يكفي القدرة . قوله « نسبتها إلى الكلّ على السواء » ، قلنا : والارادة أيضاً نسبتها إلى الكلّ على السواء ، فلتفتقر الارادة إلى ارادة اخرى لا إلى نهاية .

فان قلت : الارادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلّقها باحداث الحادث المعيّن في الوقت المعيّن ، ويستحيل تعلّقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر . قلت: لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختاراً ، بل كان موجَباً بالذّات ، وهو قول الفلاسفة . وأيضاً فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال : قدرة الله تعالى كانت على صفة ، لأجلها يجب تعلّقها بايجاد الحادث المعيّن في الوقت المعيّن ، ويستحيل تعلّقها بايجاده في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغني القدرة عن الارادة . سلّمنا أنّ القدرة غير صالحة لذلك ، فلم لا يكفي العلم . بيانه من وجهين :

الأوّل : أنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد . والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقلّ بالدعاء إلى الايجاد والترك ، بدليل أنّا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم اولى من إسناده إلى الارادة ، فانّ الله تعالى لو وقف المكلّف على شفير جهنّم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضارّ و خلق فيها إرادة دخول النار فانّه لا يدخل النّار ، ولأجل ذلك قد نريد الشيء إرادة قويّة ، ونتركه ، لعلمنا بما فيه من المفسدة .

الثاني وهو أنّ الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أنّ أيّها يقع وأيّها لا يقع ، ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال . وبالعكس ، فلاجرم يوجد ماعلم وجوده وكان ذلك كافياً في التخصيص . سلّمنا أنّ ما ذكرته يدلّ على قولك ، لكن معنا ما

يبطله، و هو أنّ المريد أمّا أن يريد لغرض اولالغرض : فان كان لغرض كان مستكملاً بذلك الغرض ، والمستكمل بالغير ناقصٌ بالذات ، وهوعلى الله تعالى محالٌ وإذا كان لا لغرض كان ذلك عبثاً ، والعبث على الله تعالى محال . ولأنّه يقتضي ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح ، وهو محال .

< الجواب عن الاشكال و المعارضة في ارادة الله تعالى >

و الجواب : أنّ الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك . و المحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم ، بل هو الجسم الموجود . قوله : « يجوز أن يكون ممكناً في وقت و ممتنعاً فيوقت آخر » ، قلت : الوقت إن لميكن موجوداً استحال أن يكون له اثر ، و إن كان موجوداًكان الكلام فيه كما في الأوّل . قوله : « هذه الحوادث مستندة إلى الاتّصالات الفلكيّة » قلنا : سنُقيم الدلالة على أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى .

أمّا المعارضة بنفس الارادة فقويّة ، وجوابها أنّ مفهوم كون الشيء مرجّحاً غير مفهوم كونه مؤثّراً ، و ذلك يوجب الفرق بين الارادة والقدرة ، و يتوجه عليه أنّ المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كلّ معلوم علم ، وقد التزمه الاستاذ « أبوسهل الصعلوكي » منّا . و هو الوجه ليس إلاّ .

قوله : « لم لا يكفي علمه تعالى بمافي الأفعال من المصالح و المفاسد » ، قلنا : سنُقيم الدلالة على أنّ افعال الله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح . قوله : « إنّما وجد ما علمالله تعالى أنّه يوجد » قلنا : العلم بأنّ الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد ، فكونه بحيث سيوجد لوكان لأجل ذلك العلم لزم الدور ، بل لابدّ من صفة اخرى . قوله : «المريد إمّا أن يرجّح لغرض اولالغرض» قلنا : إرادة الله تعالى منزّهةٌ عنالأغراض ، بلهيواجبة التّعلق بايجاد ذلكالشيء فيذلكالوقت لذاتها.

أقول: الحجّة التي أوردها على إثبات الارادة خاصّةٌ بأفعال تقع في أزمنة .

أمّا التي لاتكون واقعة في أزمنة ، مثل خلق الزمان و الجسم وسائر علل الزمان ، إن كانت بارادةٍ احتيج في إثبات الارادة هناك إلى حجّة اخرى ، إلاّ أن يقال : إنّها تحصل من غير إرادة ، و ذلك ممّا لم يقولوا به .

و الحجّة التي تشمل الكلّ هي أن يقال : تخصيص مايخصّص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصّص و هو الارادة ، إلاّ أن المصنّف لمّا جوّز أن يخصّص القادر أحد الطرفين من غير مخصّص ، انسدّ عليه بابُ إثبات الارادة مطلقاً. وكان لقائلٍ أن يقول: إنّ قدرته تعالى تعلق بوقتٍ للايجاد دون وقت من غير مخصّص.

و قولُه : « المخصّص ليس هو القدرة » مناقضٌ لما ذهب إليه فيما مرّ ، وهو أنّ المختار يمكنه الترجيح من غير مرجّح . و قولُه : « ولا العلم ، لأنّه تابع للمعلوم » يناقض قوله : « ما علم الله وقوعه يجب أن يقع » لاستحالة كون الموجب تابعاً لموجَبه . و الاعتراض بتجويز كون الامكان خاصّاً بوقت معيّن لا يتوجّه على الأفعال التي لا تقع في زمان .

و الجواب ، بأنّ الموصوف بامكان الحركة هو الجسم ، يقتضي أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان ، و هو ليس بصحيح ، لأنّ إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلاً قبل ذلك الزمان ، فكيف يكون الجسم موصوفاً به . و كون الامكان من لوازم الماهيّة لا ينتقض بما ذكره ، لأنّ الامكان المطلق من لوازم الماهيّة لا ينتقض بما ذكره ، لأنّ الامكان المطلق من لوازم الماهيّة ، و الامكان المقيّد بشيءٍ غير لازم لا يكون من لوازمها ، فلا يتناقضان باختلاف الدوام و اللادوام لاختلاف موضوعيهما .

و قولُه في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيداً بوقتٍ « إنّ الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له أثرٌ ، و إن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأول » ، مبطلٌ لأصل دليله على إثبات الارادة بأن يقال : الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يتخصّص بالارادة ، و إن كان موجوداً احتاج إلى وقت آخر و إرادة اخرى تخصّصه به ، و يتسلسل .

قولـه : « كون الماهيّة متقرّرة قبل وجودها [بناء على أنّ الماهيّة متقرّرة حال عدمها » فيه نظرٌ ، لأنّ الماهيّة متقرّرةٌ قبل وجودها] و قبل عدمها قبليّة بالذات ، ولا يلزم منه أن يكون تقرّرها حال عدمها إلاّ إذا كانت القبليّة بالزمان.

و القول بأنّ الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكيّة ، إن اُريد بالاستناد كون الاتصالات شرطاً لوجوداتها ، لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى .

و المعارضة بالارادة و أنّها يجب أن تكون نسبتها إلى الكلّ على السواء ، كما كانت القدرة نسبتها إلى الكلّ على السواء ، واردةٌ. و عجزُه عن الجواب عن ذلك و التزامُ كون العلوم القديمة و الارادت القديمة غير متناهية بحسب المعلومات و المرادات خروجٌ عن المذهب ، فانّ الأصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات و ثمانية أوصاف ، و هو التزم كونها غير متناهية .

و الأصوب أن نقول : الارادة القديمة تقتضى إضافات غير متعدّدة بحسب المرادات ، و وجود تلك الاضافات لا يكون إلاّ في العقول ، و القدرة لا تقتضى ذلك، لأنّ نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء ، فلابدّ من مرجّح يرجّح البعض ليتعلق به الايجاد .

و الحقّ أنّ القائل بجواز كون القدرة متعلّقة ببعض المقدورات من غير تخصيص ، لا يمكنه إثبات الارادة إلاّ بالسمع . أمّا القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل و بالسّمع .

و قوله : «بأنّ كون الشيء بحيث سيوجد لايكون لأجل العلم بأنّه سيوجد، بل يكون لصفة اخرى » ، يقتضى كون الشيء قبل ايجاده موصوفاً بكونه بحيث سيوجد و كون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصّص ، وهما مناقضان لما ذهب إليه .

و قوله : « بنفى الغرض عنه تعالى » ، فسيجيء بيانه و الكلام فيه . و القول « بأنّ الارادة واجبة التعلق بايجاد شيء في وقت دون وقت » ، يقتضى ثبوتَ الشيء و الوقت قبل وجودهما ، وتخصيصَ الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة

ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصّص ، كما ذهب إليه في القدرة .

قال: مسألة

< الله تعالى سميع بصير باتفاق المسلمين >

اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير ، لكنّهم اختلفوا فيمعناه ، فقالت الفلاسفةوالكعبيُّوأبوالحسين < البصريُّ > : ذلكعبارةٌعنعلمهتعالىبالمسموعات و المبصرات ، و قال الجمهور منّا ومنالمعتزلة و الكراميّة : إنّهما صفتان زائدتان على العلم . لنا : أنّه تعالى حيٌّ ، و الحيُّ يصح اتّصافه بالسمع و البصر ، و كلُّ من صح اتّصافه بصفة فلو لم يتّصف بها اتّصف بضدّها ، فلو لميكنالله تعالى سميعاً بصيراً كان موصوفاً بضدّهما ، و ضدّهما نقص ، و النقصعلى الله تعالى محال .

فان قيل [فلقائل أن يقول] : حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، و المختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام ، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحةً للسمع و البصر كونُ حياته كذلك . سلّمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : حياتُه وإن صحّحتِ السمعَ و البصر ، لكن ماهيّته غير قابلة لهما . كما أنّ الحياة و إن صحّحتِ الشهوةَ و النفرةَ ، ولكن ماهيّته تعالى غير قابلة لهما ، فكذلك هيهنا . سلّمنا أنّ ذاته تعالى قابلة لهما ، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التّحقق في ذاتالله تعالى . وهذا هو قول الفلاسفة ، فانّ عندهم إبصار الشيء مشروطٌ بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليديّة . و إذا كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لا جرم لم تثبت الصّحة . سلّمنا حصول الصّحة ، لكن لم قلت : إنّ القابل للصفة يستحيل خلوُّه عنها و عن ضدّها معاً وقد تقدّم تقريره . سلّمنا ذلك ، ما المعنيُّ بالنقص؟ ثمّ لم قلت : بانّ النقص محالٌ . فان رجعوا فيه إلى الاجماع صارت الدلالةُ سمعيّةً . و إذا كان الدليل على حقيّة الاجماع هو الآية و الآيات الدالّة على السمعيّة و البصريّة أظهر من الآيات الدالة على صحّة الاجماع كان الرّجوع في هذه المسألة إلى التمسّك بالآية

أولى ، فالمعتمد التمسّك بالآيات ، ولا شكّ أنّ لفظ السمع و البصر ليس حقيقةً في العلم بل مجازاً فيه ، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلاّ عند المعارض ، و حينئذٍ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتّصافه تعالى بالسمع و البصر .

و من الأصحاب من قال : السميع والبصير أكمل ممّن ليس بسميع ولا بصير، و الواحد منّا سميع بصير ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى ، و هو محال . و هذا ضعيفٌ ، لأنّ لقائل أن يقول : الماشي أكمل ممّن لا يمشي ، و الحسن الوجه أكمل من القبيح ، و الواحد منّا موصوف به . فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى . فان قلت : هذا صفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصوّر ثبوته في حقّه. قلت : إنّ السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام، وحينئذٍ يعود البحث المذكور.

أقول: يجب أن يعني بالفلاسفة في قوله هيهنا « فلاسفة الاسلام » . و الحقّ أن وصفَ الله تعالى بالسمع و البصر مستفادٌ من النقل . و إنّما لم يوصف بالذوق و الشمّ و اللمس ، لأنّ النقل غير وارد بها . و إذا نُظِرَ في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجهٌ غير ما ذكره الفلاسفة و الكعبي و أبوالحسين . أمّا إثباتُ صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات و بصرها ، بالعقل ، فغيرُ ممكن . و الأولى أن يقال : لمّا ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك و عرفنا أنّهما لايكونان له تعالى بآلتين كما للحيوانات ، و اعترفنا بأنّا لسنا واقفين على حقيقتهما ، و ذلك لأنّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل .

أمّا قولُهم : « الحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر » فليس بمُطّرِدٍ ، لأنّ اكثر الهوامّ و السمك لا سمعَ لها ، و العقرب و الخُلد لا بصرَ لهما ، و الديدان و كثيرٌ من الهوامّ لاسمع لها ولا بصر . ولو لم يمتنع اتّصاف تلك الأنواع بالسمع و البصر لما خلا جميعُ أشخاصها منها ، و إذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع

مُزيلاً لتلك الصحّة لم يبق لثبوتهما في نوع آخر وجهٌ من جهة الصحّة . وأيضاً لا يجبُ أنّ كلّ ما لا يتصف بصفة يتّصفُ بضدّ تلك الصفة ، فانّ الشفّاف لا يتّصفُ بالسواد ولا بغيره ممّا هو ضدّه ، مع أنّه صحيح الاتّصاف بها لكونه جسماً ، بل كلّ مالا يتّصف بصفة يتّصف بعدمها، وليس ضدُّ الصفة هو عدمها،وإن كان الاتّصاف بعدمها حاصلاً عند الاتّصاف بضدّها من غير انعكاس . و أيضاً إن كان عدم السمع و البصر نقصاً لكان عدم الشمّ والذوق و اللمس أيضاً نقصاً . و قوله : « الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع» ليس كما ينبغي، والواجب أن يقول « او بالشعاع » كما مرّ الكلام في ذلك . و باقي كلامه ظاهر .

قال : مسألة

< الله تعالى متكلم باتفاق المسلمين >

اتّفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى . لكنّهم اختلفوا في معناه ، فزعمت المعتزلة أنّ معناه كونه تعالى موجد الأصوات دالّة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة . و اعلم أنّا لا ننازعهم في المعنى ، لأنّا نعتقد أنّ جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ، و نسلّم أنّ خلق الأصوات في الأجسام الجماديّة و الحيوانيّة جائزٌ . فاذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى . و بقي هيهنا النزاع في أنّ اسم المتكلّم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا . و هذا البحث لغويّ لاحظّ للعقل فيه البتة . والمتكلّمون من الفريقين قد طوّلوا فيه، ولا فائدة فيه.

أمّا أصحابنا فقد اتّفقوا على أنّ الله تعالى ليس بمتكلّم بالكلام الذى هو الحروف و الأصوات ، بل زعموا أنّه متكلّم بكلام النفس . و المعتزلة ينكرون هذه الماهيّة ، و بتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات البارى تعالى بها ، و بتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة . فالحاصل أنّ الذى ذهبوا إليه فنحن من القائلين به ، إلّا أنّا أثبتنا امراً آخر ، وهم ينازعوننا في الماهيّة و الوجود و القدم و الوحدة . فهذه مقدّمة لابدّ من معرفتها للخائض في هذه المسألة .

احتجّ الأصحابُ على كونه تعالى متكلّماً بأمور :

أحدها أنّه تعالى حيّ، والحيّ يصحّ اتّصافه بالكلام. فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضدّه، وهو نقصٌ، و هو على الله تعالى محالٌ .

قالت المعتزلة : التصديق مسبوقٌ بالتصوّر ، فما ماهيّةُ هذا الكلام ؟ فانّ الذى نجده من أنفسنا إمّا هذه الحروف و الأصوات ، او محلّ هذه الحروف و الأصوات ، و أنتم لا تثبتونهما لله تعالى . فان قلت : أعني بالأمر طلب الفعل . قلتُ : لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الارادة ؟ وأنتم [حيث] حاولتم الفرق بينه و بين الارادة قلتم : الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، لكن هذا الفرق إنّما يثبتُ بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً ، و ذلك يتوقف على تصوّر ماهيّة الكلام . فلو توقف تصوّر ماهيّة الكلام عليه لزم الدور .و إن نزلنا عن هذا المقام ، لكن لم قلتَ إنّه يصحّ اتّصاف ذات الله تعالى به . ونقرّره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السّمع و البصر . سلّمنا أنّه يصحّ اتصافه به ، لكن لم قلت : إنّ ضدّه نقصٌ و آفةٌ بل الذى نعدّه نقصاً و آفةً في العرف هو العجز عن التلفّظ بالحروف . وأمّا ضدّ المعنى الذى ذكرته ، فلم قلت : إنّه نقصٌ. بل لو قيل : إنّ ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب، فانّ ثبوت الأمر و النهي من غير حضور المخاطب سَفَهٌ ، وهو نقصٌ . و بقيّة الأسئلة ما تقدّمت .

أقول : كلامه ظاهر ، و الوجوه الثلاثة المذكورة هي الاختلافُ في معنى الحياة ، و امتناعُ اتّصاف الماهيّة بالكلام ، و كونُ قبول الاتّصاف به موقوفاً على شرط ممتنع الحصول .

قال: و ثانيها قالوا: لمّا علمنا أنّ أفعال الله تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير لاجرم أسندناها إلى مرجّح ، و هو الارادة ، فكذلك رأينا أفعالَ العباد متردّدةً بين الحظر و الاباحة ، و الندب و الوجوب . فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصّصاً ، و ليس ذلك هو الارادة ، لأنّ الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، و بالعكس، فلابدّ من صفة اخرى ، و هي الكلام .

وهذا أيضاً ضعيفٌ ، لأنّا نقول: لم لايجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أنّ الله تعالى عرّف المكلّف أنّه يريد عقاب من يترك الفعل الفلانيّ في الآخرة ، او يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة . و هذا القدر ممّا لاحاجة إلى إثبات الكلام [فيه] فان ادّعيت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع .

أقول : تردّد الكلام بين الحظر و الاباحة قبل التخصيص بأحدهما يدلّ على صحّة الاتّصاف بأحدهما لابعينه قبل ورود السمع المخصّص ، و ذلك مناقضٌ للقول بأنّ ماهيّتهما مستفادة من السمع .و تفسير الوجوب و الحظر بتعريف إرادة العقاب و الثواب غير صحيح . إنّما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد ، و ذلك لأنّ كثيراً ممّن يرتكب الحظر لا يُعاقَب عليه. ولو أراد الله عقابه لمافاته العقاب . لايقال : تعريف العبد يكون بالالهام او بالاخبار وليس الالهام عامّاً ، و الاخبار كلام ، فيلزم الدور ، لماسيجيء جوابه .

قال: و ثالثها أنّ الله تعالى مَلِكٌ مطاع . والمطاع هو الذى له الأمر والنهى. و هو ضعيفٌ جداً ، لأنّهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته و مشيئته في المخلوقات فهو مسلّم . و إن عنوا به أنّ له أمراً و نهياً فهو أوّل المسألة .

و رابعها إجماع المسلمين على كونه متكلّماً . و هو ضعيف ، لما بيّنا أنّ الاجماع ليس إلاّ على اللفظ . أمّا في المعنى الذى يقول به أصحابنا فهو غير مُجمعٍ عليه، بل لم يقل به أحدٌ إلاّ أصحابنا .والمعتمد قوله تعالى «و كلّم الله موسى تكليماً».

فان قيل : اسم الكلام موضوعٌ في اللغة لهذه الألفاظ ، و أنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفاً بالكلام بهذا المعنى ؛ فقد حرّفتم اللفظ عن ظاهره . و إذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذى ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر و هو الأمر الذى عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلّفين في الآخرة من الثواب والعقاب . ثمّ إن نزلنا عنه لكنّه إثبات الكلام بالكلام ، و إثبات الشيء بنفسه باطلٌ .

الجواب : أنّ صرفه إلى هذا المعنى أولى ، لقول الشاعر :

إنّ الكلام لفي الفؤاد ، وإنّما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلاً

والجواب عن الثاني أنّه إثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول ﷺ ، والعلم بصدق الرسول لا يتوقّفُ على العلم بكونه متكلّماً ، لأنّا مهما علمنا أنّه لا يجوز ظهور المعجز على الكاذب علمنا صدقه ، سواء علمنا كلام الله تعالى او لم نعلمه ، فهذا منتهى القول في هذه المسألة .

أقول: الاستدلال بهذا البيت ركيك ، وهو يقتضي أن يقال للأخرس متكلّم لكونه بهذه الصفة . والباقي ظاهرٌ .

قال: **مسألة**

< الله تعالى باق ببقاء يقوم به ام لا؟ >

ذهب أبو الحسن الأشعريُّ وأتباعُه إلى أنّ الله تعالى باقٍ ببقاء يقوم به ، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه ، وهو الحقُّ. لنا : المعقول من البقاء صفةٌ تقتضي ترجيح الوجود على العدم . وهذا إنّما يعقل في حقّ ممكن الوجود ، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللاً بمعنىً .وأيضاً فذلك البقاء لاشكّ أنّه باقٍ . فان كان باقياً ببقاء آخر لزم إمّا التسلسل و إمّا الدور إن كان باقياً ببقاء الذات التي فرضناها باقيةً بذلك البقاء . و إن كان بنفسه ويكون الذات باقيةً به مفتقرةً إليه انقلب الذاتُ صفةً والصفةُ ذاتاً ، وهو محال .

ولقائلٍ أن يقول : البقاءُ نفسُ حصول الجوهر في الزمان الثاني [لا أنّه أمر موقوفٌ عليه . وجوابه : أنّ نفس الحصول في الزمان ليس صفة ، و إلّا لزم التسلسل و أمّا في الشاهد فليس بمعنى أيضاً ، لأنّ شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني] فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور .

احتجّوا بأنّ الذات لم تكن باقيةً حال الحدوث ، ثمّ صارت باقيةً ، فوجب أن يكون البقاء زائداً . والجواب بأنّه مُعارضٌ بأنّ الذات كانت حادثةً زمان الحدوث ثمّ حال البقاء ما بقيت حادثةً ، فيلزم أن يكون الحدوثُ صفةً زائدةً ،وهو محالٌ ، على

ماتقدّم . فان قلت : الحدوث نفس حصوله في الزمان الأوّل. قلت : البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني .

أقول: وههنا مذهبٌ آخر ، وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ، ونفيه عنه تعالى . وبه قال الكعبيُّ وأتباعه . قوله : « البقاء صفةٌ تقتضي ترجيح الوجود على العدم » يقال له : الموجود الذي لا يبقى ، لابدّ له أيضاً ممّا يقتضي ترجيح وجوده على عدمه . فاذن هذا الحكم ليس ممّا يختصُّ بالبقاء إلاّ أن يكون الترجيح في الزّمان الثاني .

والتحقيق فيه أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل ، وذلك لا يُعقل فيما لا يكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكلّ أعظم من جزئه ، فانّه لا يمكن أن يقال : إنّه واقع في زمان او في جميع الأزمنة ، كمالا يقال : إنّه واقع في مكان او في جميع الامكنة. وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم كالتصوّرات أولى بأن يكون كذلك . وعلّة الزمان لا يكون زمانياً ، فكيف مبدأ الكلّ . فاذن اتصافه بالبقاء نوعٌ من التشبيه بالزمانيّات . وأمّا كون البقاء باقياً او غير باق ، فان كان باقياً فبقاؤه إمّا بذاته او بغيره ، فحكمه حكمُ الأمور الاعتباريّة التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : «وأمّا في الشاهد فليس بمعنى أيضاً » إشارةٌ إلى إبطال مذهب الكعبيّ .وقوله : « ان الحدوث ليس صفةً زائدةً » فجوابه ما مرّ .

ثمّ إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاوّل ، فالبقاء حصول في زمان مشروطٌ ، بحصول في زمان قبله ، وإلاّ لم يكن زمانه ثابتاً . والحصول في الزمان الاوّل ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر ، فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط . ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا ، وهو أنّ البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاوّل .

قال: مسألة

< مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات >

مذهب أكثر المسلمين أنّه تعالى عالمٌ بكلّ المعلومات، خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملّة. لنا أنّه تعالى لكونه حيّاً يصحّ أنّ يكون عالما بكلّ المعلومات، فلو اختصت عالميّته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص، وهو محال.

أقول: لقائل أن يقول: أبالبديهه عرفت أنّ المخصّص هيهنا محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت، و إن قلت بالدليل فأين الدليل. غايةما في الباب أن تقول: نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصّص او امتناعه.

قال: و من الدهريّة من زعم أنّه لايعلم ذاته، لانّ العلم أمر إضافيّ، فلوعلم ذاته لكانت ذاتُه مضافة إلى نفسه، و إضافةُ الشيء إلى نفسه محالٌ. فان قلت: ذاتُه تعالى من حيث إنّه عالم مغاير له من حيث إنّه معلوم، وهذا القدر من التغاير يكفى في هذه الاضافة. قلت: صيرورةُ الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها، وهو موقوف على المغايرة، والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة و معلومة، فيلزم الدور. جوابُه أنّه منقوضٌ بعلمنا بأنفسنا.

أقول: لو قال: ومن الفلاسفة بدل « ومن الدهريّة » لكان أصوب، لأنّ الدهريّة لا يُثبتون إلهاً غير الدهر، فضلاً عن أن يكون عالماً او غير عالم. ثمّ الصحيح أنّ المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم، كما لا ينفكّ المعلول عن علّته ولا يلزم الدور. وإنّما يقول من ينفى عنه تعالى هذا العلم، لاستحالة التكثّر هناك. أمّا فينا فيجوّزه، لجواز التكثر هيهنا.

قال: ومنهم من سلّم كونه تعالى عالماً بنفسه، ومع ذلك لايسلّم كونه عالماً بغيره؛ لأنّ العلم صورةٌ مساويةٌ للمعلوم في العالم او اضافةٌ مخصوصةٌ بين العالم والمعلوم. فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصوراو تلك الاضافات

في ذاته تعالى ، فيحصل الكثرةُ في ذاته . والجواب : أنَّ الكثرة في الصور اوالاضافات، وهو من لوازم الذات ، لا ، نفسها .

أقول : حصول الصّور في الذات لا يخلو من أن تكون من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً ، اويكون من غيرها وذلك يقتضي تأثّر الذات من غيره ، فانّ المحلّ يتأثّرُ من الحالّ فيه. وأمّا كثرةُ الاضافات فلا توجب كثرة الذات .

قال: ومنهم من زعم أنّه لا يعلم الجزئيّات ، لأنّه لو علِمَ كونَ زيد في الدار ، فعند خروجه عنها إن بقى العلمُ الاوّل كان جهلاً ، وإن لم يبق كان تغيّراً. والجواب : أنّك إن عنيتَ بالتغيّر وقوع التغيّر في الاحوال الاضافيّة ، فلم قلتَ إنّه محالٌ ، ولذلك فانّ الله تعالى كان قبلاً لكلّ حادث ثمّ يصير معه ثمّ يصير بعده والتغيّر في الاضافات لا يوجب التغيّر في الذات . فكذا هيهنا كونُه عالماً بالمعلوم إضافةٌ بين علمه وبين ذلك المعلوم ، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر تلك الاضافةُ فقط .

أقول : لقائل أن يقول : إنّك قلت عند ذكرمذا هب العلماء في ماهيّة العلم هكذا : وقيل إنّه إضافيٌ . ومنهم من سمّى هذه الاضافة بالتعلق . ثم قلت : وأمّا نحن فلا نقول إلاّ بهذا التعلق فكيف تقول هيهنا : كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، وترجع من أن تقول إضافة بين إضافة له إلى المعلوم وبين ذلك المعلوم . وأيضاً إنّك تقول : بأنّ العلم صفةٌ قديمة لايجوزعليها التغيّر وهيهنا جعلته إضافةً متغيّرة . وأيضاً لو كان العلم إضافةً بين العالم والمعلوم لا متنع العلم بالمعدومات والممتنعات.وأيضاً قد قلت : الاضافاتُ لا وجود لها في الأعيان . وإذن يكون لعلم اللهوجود في الأعيان . و لك أن تقول : العلم يقع بالاشتراك على تلك الصّفة وعلى هذه الاضافات . و حينئذ لا تكون تلك الصفةُ علماً بالمعلومات ولا تكون هذه موجودةً بزعمك .

وقد قال بعضُ المتكلمين هرباً من بعض هذه النقوض : إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغيّر ، وهذا لا يخلو عن مكابرة . ثم انّ الفلاسفة لا يزعمون إنّه تعالى لايعلم الجزئيّات مطلقاً بعد قولهم إنّه عالم بكل

المعلومات ، بل يقولون إنّه تعالى يعلم جميع الجزئيّات من حيث هي معقولات ، لا من حيث هي جزئيّات متغيّرة. قالوا : المدرك للجزئيّات الزمانيّة من حيث هي متغيّرة يجب أن يكون زمانيّاً ذا آلة ،قابلاً للتغيّر ، وهو شبيهٌ بالاحساس وما يجرى مجراه ، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الادراك ، كما أنّه منزّه عن الاحساس و الذوق والشمّ والاشارة الحسيّة. هذا هو مذهبهم .

قال : ومنهم من زعم أنّه لايعلم الجزئيّات إلاّ عند وقوعها ، وقبل ذلك فانّه لايعلم إلاّ الماهيّة . واحتجّ بوجهين : الأوّل أنّ المعلومَ متميّز والشيء قبل وجوده نفي محض ، فلايكون في نفسه متميزاً ، فلايصحّ أن يكون معلوماً . الثاني أنّه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها ، فكلُّ ما علم فهو واجب الوقوع ، لأنّ عدم وقوعه يُفضي إلى انقلاب العلم جهلاً ؛ وهو محال ،والمؤدّي إلى المحال محال، فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب . وحينئذ يلزم الجبر وأن لايتمكّن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد ، لأنّ ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع . والجواب : عن الأوّل أنّه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصيّة قبل وقوعها ، كعلمنا بطلوع الشمس غداً ، وعن الثاني بالتزام أنّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع .

أقول : يريد بـ « منهم » هيهنا من المخالفين . والكلام في صحّة كون المعدوم معلوماً قد مرّ . وأمّا التزام « أنّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع » فيه نظر ، لأنّه إن أراد بقوله فهو واجب الوقوع: «أنّه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجداً له » كان منقوضاً بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات . وإن إرادبه أنّه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح . ولايلزم منه جبر ، لأنّه عالم بما سيوجده وليس بمجبور وذلك لأنّ هذا الوجوب وجوب لا حق لا سابق . والمعدومات مطابقة لعلمه بها ، لأنّه تعالى يعلمها معدومة ، وهي كذلك ، بمعنى أنّ المتصوّر منها ليس بموجود في الخارج .

قال : ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له . واحتجّ بثلاثة أوجه :

الأوّل أنّ المعلومات تتطرّق إليها الزيادة والنقصان ، فانّ بعضها أقلّ من الكلّ وما كان كذلك فهو متناه [فالمعلوم متناه].الثاني أنّ المعلوم متميزعن غيره والمتميز عن غيره متناه.[أنّ كلّ ماكان معلوماً فهو متميّز عن غيره ، وكلّ ماكان متميّزاً عن غيره فغيره خارج عنه . وكلّ ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه ، فكلّ معلوم متناه . فماليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً] . الثالث أنّ العلم بكلّ المعلوم يغاير العلم بغيره ، بدليل أنّه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء آخر،مع الغفلة عن كونه عالماً بشيءآخر ، والمعلوم غيرالمجهول . فلوكانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية ، فهناك موجودات غير متناهية،وهو محال .

والجواب : عن الأوّل أنّ تطرّق الزيادة والنقصان إلى الشيء لا يدلّ على التناهي.وعن الثاني أنّ المتميّز كلّ واحد منهما ، وهو متناه. وعن الثالث أنّ العلم واحد ، لكنّ نسبته وتعلقاته غير متناهية . [وهذا ضعيف] لأنّ الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلاّ مع هذه النسب ، فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً ، وإن كانت موجودة عاد الالزام ، وقد ذكرنا أنّ الاستاذ « أبا سهل الصعلوكى » التزمه .

أقول: حجّتهم الاولى تدلّ على امتناع مالا نهاية له مطلقاً ، وليس لهاتعلّق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة .

وجوابه عن قوله « المعلوم متميّز عن غيره والمتميّز متناه»بأنّ المتميّز كلّ واحد منهما فهو متناه » ،غير صحيح، لأنّ الدعوى أنّ اللّٰه تعالى عالم بغيرالمتناهي، فغير المتناهي عنده معلوم ، فهو متميّز . وسلّم أنّ كلّ متميّز متناه فلزمه أنّ غير المتناهي متناه . والصواب أن يُمنع الكبرى، فانّ المتناهي وغيرالمتناهي معلومان ، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي .

وما أجاب به عن الثالث يدلّ على حيرته ، فانّه ذكر فيمامرّ أنّ الحقّ أنّ العلم أمر إضافيّ ، وهيهنا جعله أمراً واحداً متكثر النسب ، وصرّح من قبل

بكون النسب غير وجوديّة . ثمّ لما تحيّر فيه صوّب قول أبي سهل تعريضاً .

قال : ومنهم من أنكر كونه عالماً بجميع المعلومات . واحتجّ بأنّه لو علم جميع المعلومات ، لكان إذاعلم شيئاًعلم كونه عالما به ، وعلم أيضا كونه عالمابكونه عالما به ، ويترتب هناك مراتب غير متناهية . [وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كلّ معلوم مراتب غيرمتناهية كانت الصّفات غيرمتناهية ، لامرّة واحدة بل مراراً غير متناهية] . فان قلت : العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به .قلت : هذا باطل ، لأنّ العلم بالشيء إضافة إلى الشيء ، والعلم بالعلم بالشيء اضافة بين العلم وبين العلم بالشّيء ، والاضافة إلى الشيء غير الاضافة إلى غيره .

والجواب : أن لا نهاية في النسب والتعلّقات ، وهي امور غير ثبوتيّة ، إنّما الثابت هو العلم ، وهو صفة واحدة،وفيه الاشكال الذي قدّمناه .

أقول: التزم هيهنا جواز كون النسب مع كونها غيرثبوتيّة غير متناهية ، وجعل في الأخير العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه . فانظر في تحيّره وخبطه في هذا الموضع . ولو قال : عقول البشر لا تصل إلى اكتناه الذّات ولا إلى تحقّق حقائق صفاته لكان أولى ، فانّ العجز عن درك الادراك إدراك . وتحقيق هذا المبحث يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع .

قال : **مسألة**

< الله تعالى قادر على كل المقدورات في مذهب أصحابنا خلافاً لجميع الفرق >

مذهب أصحابنا أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ المقدورات . خلافاً لجميع الفرق .

أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة و الثنويّة و قوماً معدودين من المعتزلة . و ليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء .

قال : لنا أنّ ما لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هوالامكان ، لأنّ ماعداه إمّا الوجوب، و إمّا الامتناع ، وهما بخلاف المقدوريّة . لكنّ الامكان

وصفٌ مشتركٌ فيه بين الممكنات ، فيكون الكلّ مشتركاً في صحّة مقدوريّة الله تعالى . فلو اختصت قادريّته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصّص .

وإذا ثبت أنّه قادرٌ على جميع الممكنات [وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات] إلاّ بقدرته ، إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكانا إذا اجتمعا على ذلك الممكن، فامّا أن يقع ذلك الممكن بهما معاً ، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلان ، و هو محال اولا يقع بواحد منهما . وهو محال لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك ، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك .[فلو امتنع وقوعه بهذا او ذاك لزم وقوعه بهذا او ذاك] حتّى يكون وقوعه بكلّ واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر ، و ذلك محال . وإمّا أن يقع بأحدهما دون الآخر ، فهو محال ، لأنّ كلّ واحد لمّا كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعُه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجّح ، و هو محال . فثبت أنّ جميع الممكنات واقعٌ بقدرة الله تعالى .

أقول : قد مرّ الكلام في الاحتياج إلى المخصّص في باب العلم ، فلا وجهَ لاعادته . وفي قوله : « إذا ثبت أنّه قادرٌ على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلاّ بقدرته » ففيه نظرٌ ، لأنّه لا يلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونُه مؤثّراً في جميعها ، و إلاّ لزم منه وجود جميع الممكنات . و ذلك أنّ القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير ، بل يحتاج معها إلى الارادة .

و الدليل الذى ذكره يدلّ على [امتناع] اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولم يدلّ على امتناع اجتماع قادرين على مقدورٍ واحدٍ . بل الصّحيح عند أهل السنّة أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ الممكنات ، و غير مؤثر في كلّها . و العبدُ قادرٌ على البعض و غير مؤثّر في شيء . فهما إذن قادران على شيء واحد ، مع أنّ المؤثّر فيه أحدهما دون الآخر . و إنّما كان ذلك كذلك لكون المؤثّر محتاجاً مع القدرة إلى القدرة ، والقادر هو الذى له القدرة فقط من حيث هو قادرٌ . وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثّر غيرالله تعالى ، إلاّ أنّ يبين ذلك بغير ما ذكره.

و في عبارته عند قوله « او لا يقع بواحد منهما وهو محال ، لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذاك . فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك » موضعُ نظرٍ ، إذ كان من الواجب أن يقول : فما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك ، إن ذلك مؤثّرٌ خالٍ عن المانع . و باقي الكلام هكذا : فلو لم يقع بهذا و ذلك وقع بذلك و بهذا ، و هو محالٌ .

قال : و أمّا الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد . وقد تقدّم الجوابُ عن حجّتهم و أمّا الثنويّة و المجوس فقد زعموا أنّه غير قادر على الشرّ ، لأنّ فاعل الخيرات خيّر ، وفاعل الشرّ شرّير ، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيّراً شرّيراً . الجواب إن عنيتم بالخيّر و الشرّير موجد الخير و الشرّ ، فلم قلتم: إنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما، و إن عنيتم به غيره فبيّنوا .

أقول : المجوس من الثنويّة يقولون : إنّ فاعل الخير يزدان ، و فاعل الشرّ أهرمن ، و يعنون بهما ملكاً و شيطاناً . والله تعالى منزّه عن فعل الخير و الشرّ . و المانويّة يقولون : إنّ فاعلهما النور و الظلمة . و الديصانيّة يذهبون إلى مثل ذلك . و الجميعُ يقولون بأنّ الخيّر هو الذى يكون جميع أفعاله خيراً ، والشرّير هو الذى يكون أفعاله شرّاً ، و محالٌ أن يكون فاعل و أفعاله كلها خير و شرّ معاً . و صاحب الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك ، بل جوّز أن يكون فاعلهما واحداً . و جوابهم أنّ الخير و الشرّ لا يكونان لذاتيهما خيراً و شرّاً ، بل بالاضافة إلى غيره شرّاً ، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

قال : و أمّا النظّام فانّه زعم أنّه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح ، و احتج بأنّ فعل القبيح محال ، و المحال غير مقدور . أمّا أنّه محال فلأنّه يدلّ على الجهل او الحاجة ، وهما محالان ، و المؤدّى إلى المحال محال . و أمّا أنّ المحال غير مقدور فلأنّ المقدور هو الذى يصحّ إيجاده ، و ذلك يستدعى صحّة الوجود . و الممتنع ليس له صحّة الوجود .

و الجواب لا نسلّم أنّ فعل شيء يدلّ على الجهل او الحاجة ، بل هو مالك، فله أن يفعل ما يشاء . سلّمناه ، لكن هذا الامتناع انّما جاء من جهة الداعي .فلم قلت : انّه ممتنع من جهة القدرة ، فانّ القادر حال انجزام ارادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظراً الى هذا الداعي ، و لكنّه يكون قادراً على الفعل نظراً الى أنّه لو حصل له الداعي [الى الفعل بدلاً عن الداعي] الى التّرك لكان قادراً عليه .

أقول : أصل الجواب أنّ المحال لذاته غير مقدور . أمّا المحال لغيره فهو ممكنٌ لذاته ، فكونُه مقدوراً لا ينافي كونه محالا لغيره .

قال : و أمّا عبّاد فانّه زعم أنّ ما علم الله أنّه يكون فهو واجبٌ ، و ما علم أنّه لا يكون فهو ممتنعٌ ، و الواجب و الممتنع غير مقدور . و الجواب : أنّ هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدورٌ أصلا و رأسا ، لأنّ كلّ شيء فهو امّا معلوم الوجود او معلوم العدم . ثمّ نقول : انّه و ان كان واجباً نظراً إلى العلم لكنّه ممكنٌ في نفسه فكان مقدوراً ، ولأنّ العلم بالوقوع تبع للوقوع الّذي هو تبع للقدرة . و المتأخّر لا يُبطل المتقدّم .

أقول : المتأخّر كما لا يبطلُ المتقدّم لا يوجبه أيضاً ، بل المتقدم هو الذى يوجبُ المتأخّر اذا كان التقدّم بالعلّية، وأصل هذا الجواب ما مرّ في المذهب المتقدّم.

قال : أمّا البلخي فقد زعم أنّ الله تعالى لا يقدرُ على مثل مقدور العبد، لأنّ مقدورَ العبد امّا طاعةٌ ، او سفهٌ ، او عبثٌ ، و ذلك على الله محال . و الجواب : أنّ الفعلَ في نفسه حركةٌ او سكونٌ مثلاً ؛ و كونُه طاعةً و سفهاً او عبثاً أحوالٌ عارضةٌ له من حيث كونه صادراً عن العبد، والله تعالى قادرٌ على مثل ذات ذلك الفعل .

أمّا أبوعليّ و أبوهاشم و أتباعهما فقد زعموا : أنّ الله تعالى قادرٌ على مثل مقدور العبد ، لكنّه غير قادر على نفس مقدوره ، لأنّ المقدور من شأنه أن يُوجَدَ عند توفّر دواعي القادر ، و أن يبقى على العدم عند توفّر صوارفه ، فلو كان تقديرُ العبد مقدوراً لله تعالى لكان اذا أراد الله تعالى وقوعَه و كره العبدُ وقوعَه يلزم

أن يوجد لتحقّق الدّاعي و أن لايوجد لتحقّق الصارف ، و هو محالٌ . والجواب : أنّ البقاء على العدم عند تحقّق الصّارف ممنوعٌ مطلقاً ، بل ذلك إنّما يجبُ إذا لم يقم مقامه سببٌ آخر مستقلٌ . و هذا أوّل المسألة .

أقول : إنّمايمكن كون المقدور مشتركاً إذا اخذ غيرَ مضافٍ إلى أحدهما ، أمّا بعد الاضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة ، و المقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كلّ واحد منهما على سبيل البدل . وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر .

قال : مسألة

< اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة >

اتفق أصحابنا على أنّه تعالى عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حيٌّ بالحياة خلافاً للفلاسفة و المعتزلة . و أهمّ المهمّات في هذه المسألة الكشفُ عن محلّ النزاع . فنقول : أمّا نُفاةُ الأحوال منّا فقد زعموا : أنّ العلم نفس العالميّة ، و القدرة نفس القادريّة ، وهما صفتان زائدتان على الذات .

واعترف أبوعلي الجُبّائي وأبوهاشم بهذا الزائد ، إلاّ أنّهم قالوا : لايُسمّى هذه الامور علماً و قدرةً ، بل عالميّةً و قادريّةً ، فيكون الخلافُ في الحقيقة لفظيّاً ، بلى ذهب أبوهاشم إلى أنّها أحوالٌ ، و الحال لا تعلم ، ولكن يُعلم الذات عليها . و عندنا أنّ هذه الامور معلومةٌ في نفسها . و قولُ ابي‌هاشم باطلٌ قطعاً ، لأنّ مالا يتصوّر في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره . و أمّا أبوعليّ الجُبّائي فانّه يُسلّم أنّها معلومة ، فعلى هذا لا يبقى بينه و بين نُفاة الأحوال منّا خلافٌ معنويٌّ البتة .

و امّا مثبتوا الحال منّا فقد زعموا : انّ عالميّة الله تعالى صفةٌ معلّلةٌ بمعنىً قائمٍ به ، و هو العلم . و هولاء الخلافُ بينهم و بين المعتزلة في المعنى . و امّا نحن فلانقول بذلك ، لأنّ الدلالة ما دلّت إلاّ على إثباتِ امور زائدةٍ على الذات . فامّا

على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة ، لا في الشاهد ولا في الغائب .

أقول : اكثر هذا الكلام نقل المذاهب . و قوله في إبطال قول ابي‌هاشم : « إنّ مالا يتصوّر في نفسه استحال التصديق بثبوته في غيره » فيه نظر ، لأنّه إن كان المراد انّ مالا يتصوّر بانفراده استحال التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلّم، لأنّ النسب لا تتصوّر بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها . و إن كان المراد أنّ مالا يتصوّر أصلاً فهو حقّ . و قوله : « الخلافُ بين ابي علي و أبي‌هاشم و بين أصحابنا لفظيٌّ » فيه نظر ، لأنّ الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم ، و هو معلول العلم الذي ليس بزائد على الذات. وعند أصحابنا انّ العلم زائد، وهو موجود، والباقي ظاهر.

قال : امّا الفلاسفة فمن مذهبهم انّ العلم عبارةٌ عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم . فاذا كانت المعلوماتُ مختلفةً في الماهيّات كانت الصور المساوية لها مختلفة في الذوات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات اموراً زائدةً على ذاته تعالى وهي من لوازم ذاته. وقد صرّح ابن‌سينا بذلك في النمط السابع من كتاب «الاشارات».
و على هذا فقد سلّموا انّ علم الله تعالى معنىً قائمٌ بذاته ، إلاّ انّهم يعبّرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى ، فيقولون : علم الله تعالى صفةٌ خارجةٌ عن ذات الله تعالى متقوّمةٌ بتلك الذوات . و كأنّهم عبّروا عن هذا المعنى بالصفة الخارجة ، وعن القيام بالذات بالتقوّم بالذات . فظهر انّهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى بل يبقى الخلاف بينهم و بين مثبتي الحال منّا ، فانّهم لا يقولون إلاّ بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات . و مثبتوا الحال منّا قالوا بامور ثلاثة : الذات و العالميّة و العلم . فظهر انّ الذي يقوله نُفاة الحال منّا متّفقٌ عليه بين كلّ من اقرّ بكون الله عالماً قادراً .

أقول : ذكر انّ ابن‌سينا صرّح بكون العلم صورةً زائدةً على الذات ، ولم يذكر قوله في القدرة ، ثم ذكر آخراً انّ قولنا يوافق قول من اقرّ بكونه تعالى عالماً قادراً . و الفلاسفة يقولون بانّ علم الله تعالى بوجود ما هو صادر عنه [فعليٌّ

يوجد به ما هو صادر عنه] فالعلم والقدرة والارادة عندهم واحدٌ بالحقيقة مختلفٌ بالاعتبار ، و نحن لا نقول بذلك ؛ و هم يقولون : العلم ليس بمحمول على الذات ، إنّماهو مبدأ العالميّة المحمولة على الذات. فالعالميّة هي الصفة، وهم ايضاً يقولون بها.

قال : لنا أنّا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدلّ على كونه عالماً قادراً ، و المعلوم ثانياً غير المعلوم اوّلاً ، فعلم الله تعالى زائدٌ على ذاته.

أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدلّ على العلم ولا يدلّ على تغاير الوجود و العلم ، فانّ الدليل الدالّ على وجود الصانع مغايرٌ للدليل الدالّ على انّه واحد ، و مع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد . وايضاً اذا دلّ دليلٌ على وجوده و آخرُ على كون وجوده عينَ ذاته ، لم يدلّ ذلك على انّ وجوده غير كون وجوده عين ذاته ، بل يدلّ ذلك على تغاير الاعتبارين ، لا على تغاير الحقيقتين .

قال : احتجّ الخصم بامور: احدها انّ علمه تعالى لوكان زائداً على ذاته لكان مفتقراً إلى ذاته ، فيكون ممكناً لذاته واجباً لعلّته . و تلك العلّة ليست إلاّ تلك الذات ، و الموصوف به ليس إلاّ الذات ، فتكون الذات فاعلة و قابلة معاً ، و هو محال . و ثانيها انّ عالميّة الله تعالى واجبة ، و الواجب يستغنى بوجوبه عن العلّة . و ثالثها لوكان له علمٌ قديمٌ لكان مشاركاً للذات في القدم . و ذلك يقتضى تماثلهما ، و ان لايكون احدهما بكونه ذاتاً و الآخر بكونه صفةً اولى من العكس . و رابعها انّها تكون مغايرة للذات، فيلزم القول بقدماء مغايرة . و خامسها انّ علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب ان يكون مثلاً لعلمنا ، ولا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه . و سادسها انّ العلم بكلّ معلوم غير العلم بغيره ، على ماتقدّم ، و معلومات الله تعالى غير متناهية ، [فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية] .

و الجواب عن الأوّل قد تقدّم . و عن الثاني انّه إنّما يتوجّه على من يثبت عالميّة ثمّ يعلّلها بمعنىً ، و نحن لا نقول به . و ايضاً فبتقدير القول به نقول :

الواجب متى لا يعلّل؟ إذا كان واجباً لذاته او لغيره؟ فالأوّل مسلّم، لكن لم قلتم: إنّ عالميّة الله واجبة لذاتها، بل هو أوّل المسألة. و الثاني باطل، لأنّ وجوب العالميّة بالعلم لا يوجب استغناءه عنه، كما في الشاهد. و عن الثالث أنّ الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبيّ او ثبوتيّ. و ذلك لا يوجب التماثل أصلاً. كما أنّ الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضادّ تماثلهما. وعن الرابع أنكم إن عنيتم بالتغاير كون كلّ واحد مخالفاً للآخر فهو كذلك، لكنّا لا نطلق هذه اللفظة لعدم الاذن. و إن عنيتم جواز المفارقة في الزمان و المكان و الثبوت و العدم فلم قلتم به. و إن عنيتم معنى ثالثاً فبيّنوه. و عن الخامس أنّ علمه المتعلّق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلّق بذلك المعلوم، ولا يلزم من اشتراك شيئين في بعض اللوازم مماثلتهما. و لئن سلّمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساوياً لوجودنا في كونه وجوداً حدوث وجوده. و عن السادس أنّ ما ألزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالميّة. و هذه المعارضة واردة على جميع الشبه، و بالله التوفيق.

اقول: قوله: «الجواب عن الأوّل قد تقدّم» يريد به تجويز كون الشيء فاعلاً و قابلاً. و في تفسير التغاير بجواز المفارقة في أحد الامور الأربعة موضع نظر، و ذلك لأنّ كثيراً من العلل و المعلولات يمتنع المفارقة مع وجوب تغايرها. و الاولى أن يقال: المتغايران هما ذاتان. و الذات لا تغاير صفتها. لأنّ صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها، اذ لا ذات لها، و لمثل ذلك لا تتغاير الصفات. و ما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر، لأنّ العلم على تقدير كونه نسبة او تعلقاً الى معلوم. فالنسب التي تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة. ولا يندفع بقياسها على الوجود لأنّ الوجود على وجوده و على وجودنا يقع بالتشكيك. و الواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوزم. أمّا الامور المتماثلة يحسب اشتراكهما في اللوازم. و الجواب عن السادس إلزامي، و هو أنّ الدليل الذى اقتضى كون العلم

بالمعلومات مختلفاً اقتضى كون العالميّة بحسبها مختلفةً متعذرةً . و هذا الجواب يكون على أبي علي و أبي‌هاشم على القائلين بأنّ العالميّة زائدة على‌الذات ، والعلم ليس بزائدٍ على الذات، فأنّهم إن أوردوا الزام تكثّر العلوم على القائلين بكون العلم زائداً عارضوهم بوجوب تكثّر العالميّة بغير هذا الدليل . قوله : « و هذه المعارضة واردة على جميع الشبه » . يعنى أنّ المعارضة بالعالميّة واردة على الشبه الستّ التي يوردونها في الردّ على من يقول بكون العلم زائداً على الذات .

قال : مسألة

< البارى تعالى ليس مريداً لذاته >

البارى تعالى ليس مريداً لذاته ، و هو قول ابي علي و ابي هاشم . و الخلاف فيه مع النجّار . لنا ما تقدّم في مسألة العلم . و احتجّ ابوعلي و ابوهاشم على انّه تعالى ليس مريداً لذاته بأنّه لوكان كذلك لكان مريداً لجميع المرادات ، كما أنّه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بكلّ المعلومات ، ولو كان مريداً لجميع المرادات لكان ذلك محالاً ، لأنّ زيداً إذا اراد موتَ رجلٍ و عمرواً اراد حياته فلوكان الله تعالى مريداً لكلّ المرادات للزم ان‌يكون مريداً لموته وحياته معاً ، وهو محالٌ .
و لقائل أن يقول : لم قلت : إنّه لوكان مريداً لذاته لكان مريداً لكلّ المرادات . و القياس على العلم لا يُسمِن ولا يُغنى من‌جوع . و قولهم : « لمّا كانت المريديّة صفةً ذاتيةً لم‌يكن تعلّقها ببعض المرادات اولى‌من‌تعلّقها بالباقى » فقد عرفت ضعفه.

أقول : ما تقدّم في مسألة العلم و هو انّ كون العلم بداته مغايراً للعلم بارادته يقتضى تغايرهما . و قياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلاً ، ولا الزام لأنّ المقيس عليه ممنوع، و هو كون العلم له بذاته . وقوله : «فقد عرفت ضعفه » إشارةٌ إلى أنّ الارادة على تقدير كونها ذاتيةً لم لايجوز أن‌تتعلّق ببعض المرادات دون البعض .

قال: مسألة

< الله تعالى مريد لاباردادة حادثة >

لا يجوز ان يكون البارى تعالى مريداً بارادةٍ حادثةٍ ، خلافاً للمعتزلة و الكراميّة . امّا عند المعتزلة فهو تعالى مريدٌ بارادةٍ محدثةٍ لافي محلٍّ . و امّا عند الكراميّة فهو مريد بارادة يخلقها تعالى فيذاته . لنا انّ إحداث الشيء لايصح إلاّ بالارادة ، على ما تقدّم . فلو كانت الارادة حادثةً لافتقرت إلى إرادة اخرى و لزم التّسلسل .

أقول : لهم ان يقولوا عليه ، إنّكم أبيتم الارادة لترجّح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته ، و جوزّتم أنّ للقادر ان يرجّح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح ، فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر إرادة بلا مُرجّحٍ ، ثمّ تصير تلك الارادة مرجّحة لما عداها ، فلا يلزم التّسلسل .

قال : مسألة

< كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية >

كلام الله تعالى قديم ، خلافاً للمعتزلة والكراميّة . واعلم أنّ الجمهور منّا يعتقدون أنّ المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلّماً ، ويخالفوننا في قدم الكلام . فأمّا نحن قد بينّا أنّ الذي يقول المعتزلةُ فنحن نقولُ به من حيث المعنى ، والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة . فاذا حاولنا مكالمةَ المعتزلة وجب علينا أن نحقّق ماهيّة الكلام ، ثمّ نقيم الدلالة على أنّ الله تعالى موصوفٌ بها ، ثمّ نقيم الدلالة على قدمها ، فانّهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة فنقول : أمّا المقامان الأوّلان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدّم القولُ فيهما .

وأمّا المقام الثالثُ فالدليلُ عليه من وجهين : الأوّل أنّ القائل قائلان : قائلٌ اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام ، وقائل أنكر ذلك . و كلّ من اعترف به قال : إنّه قديم ، لأنّ المعتزلة والكراميّة لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً

بهذا الكلام، وإنّما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حروفاً وصوتاً . فإذا ثبت ذلك، فلو قلنا بحدوث هذا الكلام، كان قولاً ثالثاً، وهو خرق الاجماع، وهو باطل.
الثاني وهو أن الكلام لو كان محدثاً لكان إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلاً للحوادث، وهو محالٌ، او لا يحدث فيها وهو محال، لأنّ كون الله تعالى متكلّماً قد دللنا على أنّه من صفاته. وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلةً فيه وإلاّ لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير، وذلك محالٌ. واحتجوا بامور: أحدها أنّ الأمر بلا مأمور عبثٌ، وهو غير جائز على الله تعالى . وثانيها أنّه تعالى في الأزل لو كان متكلّماً بقوله: «إنّا أرسلنا» وهو إخبار عن الماضي، لكان كاذباً . وثالثها أنّ الأمّة مجمعة على أنّ كلام الله ناسخ ومنسوخ، وسور وآيات، وذلك من صفات المحدثات.

والجواب عن الأوّل أنّ عبدالله بن سعيد ذهب إلى أنّ كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنّه ما كان في الأزل أمراً، ولا نهياً، ولا خبراً، ثمّ صار فيما لا يزال كذلك. وهذا في غاية البعد، لأنّا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيّنا الفرق بينه وبين الارادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهيّة معقولة وندّعي ثبوتها لله تعالى. فامّا الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهيّة الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة.

وأمّا جمهورُ الأصحاب فقد زعموا أنّ كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل. ثمّ منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود. وهذا في غاية البعد، لأنّ الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً.

ومنهم من قال: إنّه كان في الأزل أمراً من غير مأمور، ثمّ لمّا استمرّ وبقي صار المكلفّون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر . وضربوا له مثالاً، وهو أنّ الانسان إذا أخبره النبيّ الصادق بأنّ الله تعالى سيرزقه ولداً ولكن يموت

قبل ولادته ، فانّه ربّما قال لبعض الناس : إذا أدركت ولدي بالغاً فقل له إنّ أباك يأمرك بتحصيل العلم . فهيهنا قد وجد الأمر ، والمأمورمعدوم ، حتّى أنّه لو بقى ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبى لصار مأموراً بذلك الأمر .

وعن الثاني انّ الخبرفيالأزل واحدٌ ، ولكنّه يختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات ، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم .

وعن الثالث انّ تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ، بلانزاع . إنّما الكلام في الصفة القديمة الّتي دلّت عليها هذه العبارات .

أقول : قول عبدالله بن سعيد : « إنّ الكلام الأزليّ قد يتغيّر » باطلٌ بوجه آخر ، وهو انّ التغيّر لا يمكن إلاّ عند انتفاء شيء او حدوث شيء . فالأزليّ لا يمكنُ ان يتغيّر . والأولى ان يقال : الكلام وإن كان صفةً قديمةً [يمكن كون] لكن الأصوات والحروف الدالّة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وسمعوها وبلغوها إلى اُممهم ، فهي الموصوفة بالتغيّر والتكثّر والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة .

وقوله : « هذا الكلام لوكان محدثاً لكان إمّا ان يحدث في ذات الله تعالى، وهو محال » اقولُ : هذا هومذهبالكراميّة ، وهميجوّزون كونه تعالىمحلاً للحوادث.

قوله : « اولا يحدث ، وهو محال ، لانّ كونه تعالى متكلماً من صفاته ، وصفة الشيء يستحيل ان لا تكون حاصلةً فيه » ، اقولُ : المتكلم صفته والكلام يجوز أن يكون في غيره . كما انّ الخالق والرازق صفته والخلق والرزق لا يجب ان يكون موجوداً فيه ، وباقيالكلام ظاهرٌ .

قال: مسألة

< الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة >

هذه الصفة القديمة المسمّاة بالكلام عندنا واحدة . خلافاً لبعض اصحابنا ، فانّهماثبتوا خمس كلمات : الامر، والنهي، والخبر ، والاستخبار ، والنداء . لناحقيقة

الكلام هي الخبر ، والامر والنهي ايضاً خبر ، لانّه إخبار عن ترتّب الثواب على العفل والعقاب على الترك .

أقول: أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة . ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة . ولافائدة في جعل الكلام خبراً وحده ، فانّ الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبّه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه يجوز مع تركبه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد . وإذا كان كذلك فالقولُ ، بأنّ الامر والنهي خبر لكونهما إخباراً عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، ليس بشيء لأنّ المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورةً .

قال: **مسألة**

< خبر الله تعالى صدق >

خبر الله تعالى صدق ، لأنّ الكذب نقصٌ ، وهو على الله محالٌ . ولأنّه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ، ولو كان كاذباً كذلك لاستحال منه الصدق ، لكن التالي محال ، لأنّ كلّ من علم شيئاً صحّ منه أن يخبر في نفسه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضّرورة . لايقال : هب أنّ ماذكرتموه يدلّ على أنّ ذلك الخبر القديم صدق ، لكنّه لايدلّ على كون هذه [الايات] صدقاً . لأنّانقول للمتعزلة : هذا أيضاً لازم عليكم ، لأنّكم جوّزتم الحذف والاضمار لحكمة لانطّلع عليها ، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظّواهر .

أقول: الحكم بأنّ الكذب نقصٌ إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً ، وإن كان سمعياً لزم الدور . و قوله : « لوكان كاذباً بكذب قديم . . . لاستحال منه الصدق » مبنيٌ على أنّ الكلام القديم هو عين الخبر ، ومع ذلك فهو خبر واحد لاغير ولم يصح كلّ واحد منهما . وماقال على المعتزلة ليس بوارد عليهم ، لأنّهم يقولون : هدايةُ المكلّفين وإزاحة عللهم واجبان على الله تعالى ، وعلى

تقدير تجويز مايرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاخلال بالواجب، وهو محال. فهم لايجوّزون الحذف والاضمار المقتضيين لحيرة المكلّفين في تكاليفهم. فهذا ماعلى كلامه. والأولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء، وإن كانوا مختلفين في تعليله.

قال: **مسألة**

< الكلام القديم غير مسموع الان >

نحن نعلم بالضرورة أنّ ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن، وهل يصح أن يكون مسموعاً؟ هذا ممّا لم يقم عندى عليه دليل، لأنّا جوّزنا رؤية ماليس بجسم ولابعرض، لأنّه لمّا رأينا الجسم والعرض وثبت أنّه لابدّ من علّة مشتركة وأنّه لامشترك إلاّ الوجود، لاجرم قلنا: يجوز رؤية كلّ موجود. وأمّا في هذه المسألة فالسّمع يتعلّق بالأجسام والأعراض والأصوات حتّى يفتقر إلى علّة مشتركة، بل السمع لم يتعلّق إلاّ بالأصوات، فجاز أن تكون علّة صحّة المسموعيّة [هى] الصوتيّة فقط. وحينئذ لايكون ذلك الكلام مسموعاً.

أقول: لقائل أن يقول: الكيفيّاتُ المدركةُ بالسّمع، كالثقل والحدّة والكيفيّات التى بها تتقوّم الحروف وتختلف باختلافها، مغايرةٌ للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلّةُ المشتركةُ المقتضية لصحّة كونهما مسموعين، امّا الوجود وأمّا العرضية. ولامفهوم للعرضيّة إلاّ القيام بالغير، والصّفات قائمة بالغير، فاذن، لزم [من ذلك] صحّة كون الكلام الذى هوصفة مسموعاً، كما قيل في الرؤية. وظاهرٌ أنّ هذه وأمثالها تمحّلات بعيدة عن العقل. والحقّ الرجوعُ في أمثال هذه المسائل إلى السمع، والتوقّف فيمالم يرد حكمه سمعاً.

قال: **مسألة**

< التكوين ازلى والمكون محدث >

زعم بعض فقهاء الحنفيّة أنّ التكوين صفةٌ أزليّةٌ لله تعالى وأنّ المكوّن

محدثٌ . فنقول لهم : القول بأنّ التكوين قديم او محدث يستدعى تصور ماهيّة التكوين ، فان كان المراد منه نفس مؤثريّة القدرة في المقدور فهى صفة نسبيّة والنسبة لاتوجد إلاّ مع المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين. وإن عنيتم به صفةً مؤثّرةً في صحّة وجود الأثر فهى عين القدرة . وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبيّنوه .

قالوا: القدرة مؤثرة في صحّة وجود المقدور والتكوين مؤثّر في نفس وجود المقدور قلنا : القدرة لاتأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود ، لأنّ ذلك له لذاته ، وما بالذات لايكون بالغير ، فلم يبق إلاّ أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحّة لاعلى سبيل الوجوب . فلو أثبتنا صفةً اُخرى لله تعالى مؤثرةً في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور اما ان يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب وإن كان على سبيل الصحّة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلّتين بالتأثير في مقدور واحد، وهو محال. وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لايوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجِباً بالذات لافاعلاً بالاختيار، وهو باطل بالاتّفاق . وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة ، لأنّ الموجب بالذات لايكون قادراً مختاراً .

أقول: إنّما اخذوا التكوين من قوله تعالى : « إنّما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فجعل قوله « كن » مقدّماً على الكون ، وهو المسمّى بالأمر والكلمة . والتكوينُ والاختراعُ والايجاد والخلق ألفاظٌ تشترك في معنىً وتتباين بمعان ، والمشترك فيه كون الشيء موجداً من العدم مالم يكن موجوداً ، وهى أخصّ تعلّقاً من القدرة ، لأنّ القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وهى قائمة خاصة لما يدخل منها في الوجود وليست صفةً سلبيّةً تعقل مع المنتسبين ، بل هى صفةٌ تقتضى بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأمّا ادّعاء أنّهم قالوا : « القدرة مؤثّرةٌ في صحّة وجود المقدور » فليس

بصحيح . إنّما الصحيح أنّ القدرة متعلّقة بصحّة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثّر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الارادة إلى المراد. والقدرة والعلم لايقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليّته، لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وقوله : « وإن كانت تلك الصفة مؤثّرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً » ليس بشيء، لأنّ ذلك الوجوب يكون لاحقاً سابقاً، يعنى إذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجباً فيه، لابمعنى انّه كان واجباً ان يخلقه.

قوله : « ان عنيتم به صفة مؤثّرة في وجودالأثر فهوعين القدرة » فجوابه انّ القدرة لو كانت مؤثّرة لكان جميع المقدورات اثراً لها فيكون موجوداً، ولايلزم من اثبات التكوين جمع المثلين، لأنّ متعلّق القدرة غير متعلّق التكوين. فهذا مايمكن ان يقال من جانبهم. والحقّ انّ القدرة والارادة مجموعين هما اللذان يتعلّقان بوجود الأثر، ولاحاجة معهما الي اثبات صفة اخرى.

قال : مسألة

< لاصفة لله تعالى وراء السبعة اوالثمانية >

الظاهريّون من المتكلّمين زعموا انّه لاصفة للهتعالي ورآء السبعة اوالثمانية. واثبت ابوالحسن الأشعرىّ «اليد» صفةً ورآءالقدرة، و«الوجه» صفةً وراءالوجود، واثبت «الاستواء» صفة اخرى. واثبت ابواسحاقالاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان. واثبت القاضي صفات ثلاثة اخرى، وهي ادراك الشمّ والذوق واللمس. واثبت ابوعبدالله بن سعيدالقدم صفة وراء البقاء. واثبت مثبتوا الأحوال «العالميّة» أمراً ورآء العلم. وكذلك القول في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكى لله تعالى بحسب كلّ معلوم علماً وبحسب كلّ مقدور قدرةً. وأثبت عبدالله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات ورآء الارادة. والانصاف أنّه لادلالة على

ثبوت هذه الصفات وعلى نفيها، فيجب التوقّف .

واحتجّ من حصر الصّفات في السبعة والثمانية بأنّا كُلّفنا كمال المعرفة ، وكمال المعرفة إنّما يحصل بمعرفة جميع الصفات . ومعرفة جميع الصّفات لايتأتى إلاّ بطريق ولاطريق إلاّ الاستدلال بالأفعال والتنزيه [عن النقائص] . وهذان الطريقان لايدلان إلاّ على هذه الصفات .

والجواب لم قلتم : إنّا اُمرنا بكمال المعرفة ، ولم لايجوز أن يقال : انّا ما أمرنا أن نعرف من صفات الله تعالى إلاّ القدر الذى يتوقّف على العلم به تصديق محمّد عليه السلام ، سلّمناه ، لكن لانسلّم أنّه لابدّ من الدليل ، سيّما وعندنا التكاليف بأسرها تكليفُ مالايطاق . سلّمناه ، لكن لم قلت إنّ الاستدلال بالأفعال ، وتنزيه الله عن عن النقائص لايدل إلاّ على هذه الصفات فقط ؟

أقول: مثبتوا الحال القائلون بأنّ العالميّةَ صفةٌ ، لايقولون إنّ العلم صفة، بل يقولون : العالميّة معلّلة بالعلم ، والعلم معنىً . فلايزيدون على صفة واحدة من باب العلم ، وكذلك في سائر الصفات . والذين يقولون بالصفات الزائدة لايقولون إنّ إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال او التنزيه فقط ، بل يقولون : السمع أيضاً طريقٌ آخرُ في أمثالها . وإنّما أثبتوها لورود النصّ بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات .

قال : مسألة

< حقيقة ذات الله تعالى معلومة ام غير معلومة >

ذهب ضرارٌ من المتكلّمين والغزالي من المتأخرين إلى أنّا لا نعرفُ حقيقة ذات الله تعالى ، وهو قول الحكماء . وذهب جمهورُ المتكلمين منّا ومن المعتزلة إلى أنّها معلومةٌ لنا . حجّةُ المتكلمين [منّاومن المعتزلة] أنّا نعرف وجوده ، ووجوده عين ذاته ، فلا بدّ أن نعلمَ ذاته ، وإلاّ لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً .

حجة الفريق الثاني من وجهين : الأوّل أنّ المعلوم منه سبحانه وتعالى إمّا السلوب ، كقولنا : ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر . ولا شكّ أنّ الماهيّة مغايرةٌ لسلب غيرها عنها . وإمّا الاضافات ، كقولنا : قادر عالم . ولا شكّ أنّ الماهيّةَ مغايرةٌ لهذه الاضافات ، لأنّ المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنّه أمرٌ مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحّة . فماهيّة القدرة مجهولةٌ ، والمعلوم منها وليس إلاّ هذا اللازمَ ، وهو التأثير المخصوص . وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلاّ أنّه أمرٌ يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل . فماهيّه ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلاّ هذا الأثر . فظهر أنّ ماهيّةَ صفات الله تعالى غير معلومة لنا . وبتقدير أن تكون معلومة ، لكنّ العلمَ بالصفة لا يستلزم العلم بماهيّة الموصوف على التفصيل . ولمّا دلّ الاستقراء على سبيل الانصاف أنّا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلاّ السلوبَ والاضافاتِ وثبت أنّ العلم بها لا يستلزم العلم بالماهيّة ، ثَبَتَ أنّا لا نعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني أنّا قد بيّنا في أوّل هذا الكتاب أنّه لا يمكننا أن نتصوّر شيئاً إلاّ الذي ندركه بحواسّنا او نجده من نفوسنا ، او نتصوّره من عقولنا او ما يتركّب عن أحد هذه الثلاثة . فالماهيّة الالهيّة خارجةٌ عن هذه الأقسام الثلاثة ، فهي غير معلومة لنا .

أقول : القول بأنّ « المعلومَ منه تعالى إمّا السلوب وإمّا الاضافات » ليس بمسلمٍ عند المتكلّمين ، لأنّهم يقولون : وجود الله تعالى معلومٌ ، وليس هو صفةً سلبيّةً ولا إضافيّةً . والحكماء يقولون في الجواب عنه : إنّ الوجود المعلوم هو المشترك الذي يُحمل عليه تعالى وعلى غيره ، لابالسواء ، بل بالتشكيك . والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبّر عنها إلاّ بوصف سلبيٍّ او إضافيٍّ ، فيقال مثلاً : الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارضٍ لماهيّته . وتعريفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب ، أمّا تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى .

وأمّا الدليل الثاني فهو ممّا اخترعه بناءً على مذهبه في التصوّرات . وقوله : « لا يمكننا أن نتصوّر إلاّ الذى ذكره » فمحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون البعض ممّا ذكره ملزوماً لمعرفته ، واللازم لا يكون ممّا ذكره ، لأنّه يريد بما تصوّره من عقولنا ، البديهيّات ، لا غير ، ممّا ذكره . وصاحب الكتاب يذهب إلى أنّ ماهيّته تعالى غير وجوده ، ولذلك يذهب الى أنّ وجوده معلوم و ماهيّته غير معلومة .

قال : مسألة

< الله تعالى يصح أن يكون مرئيا لنا خلافاً لجميع الفرق >

الله تعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً لنا ، خلافاً لجميع الفرق . وأمّا الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهما . وأمّا المشبّهة والكراميّة فانهم جوّزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة . وأمّا بتقدير كونه تعالى منزّهاً عن الجهة فهم يُحيلون رؤيته . فثبت أنّ هذه الرؤيةَ المنزّهة عن الكيفيّة ممّا لايقول به أحد الاّ أصحابنا .

وقبل الشروع في الدلالة لابدّ من تلخيص محلّ النزاع ، فانّ لقائلٍ أن يقول ان أردت بالرؤية الكشفَ التامَّ فذلك مما لا نزاع في ثبوته ، لأنّ المعارف تصير يوم القيامة ضروريّةً ؛ وان أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسامَ ؛ فذلك ممّا لانزاعَ في انتفائه ، لأنّه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين ، او عن اتّصال الشعاع الخارج من العين بالمرئيّ ، اوعن حالةٍ مستلزمةٍ لارتسام الصورة او لخروج الشعاع . وكلُّ ذلك في حقّ الله تعالى محال ؛ وان اردت به امراً ثالثاً ، فلا بدّ من افادة تصوّره ، فانّ التصديقَ مسبوق بالتصوّر .

والجواب انّا اذا علمنا الشيء حالَ ما لم نره ثمّ رأيناه فانّا نُدرك تفرقةً بين الحالين . وقد عرفت أنّ تلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع منها ، فهي عائدة الى حالةٍ اخرى مسمّاةٍ بالرؤية ، فندّعي

ان تعلّق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز. هذا هو البحث في محل النزاع . والمعتمد انّ الوجود في الشاهد علّة لصحّة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك . وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه :

احدها : انّ وجود الله تعالى عين ذاته ، وذاته مخالفة لغيره ، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علّة لصحّة الرؤية كون وجوده ، كذلك . سلّمنا انّ وجودنا يساوي وجود الله تعالى ، في مجرّد كونه وجوداً ، ولكن لا نسلّم انّ صحّة الرؤية في الشاهد مفتقرة الى العلّة . فانّا قد بيّنّا انّ الصحّة ليست امراً ثبوتيّاً ، فتكون عدميّة . وقد عرفنا انّ العدمَ لا يُعلّل . سلّمنا انّ صحّة رؤيتنا معلّلة ، فلم قلت : انّ العلّة هي الوجود . قالوا : لأنّا نرى الجوهر واللون وهما قد يشتركان في صحّة الرؤية ، والحكم المشترك لابدّ له من علّة مشتركة . ولا مشترك الاّ الوجود او الحدوث . والحدوث لا يصلح للعليّة ، لانّه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم [والعدم نفی مخص] والعدم السابق لا مدخل له في التأثير ، فيبقى المستقلُ بالتأثير محض الوجود . فنقول : لا نسلّم انّ الجوهر مرئيٌ على ما تقدّم . سلّمنا . لكن لانسلّم انّ صحّة كون الجوهر مرئيّاً يساوى صحّة كون اللون مرئيّاً . فلم لا يجوز ان يقال : الصحّتان نوعان تحت جنس الصحّة. تحقيقه انّ صحّة كون الجوهر مرئيّاً يستحيل حصولها في اللون، لانّ اللون يستحيل ان يرى جوهراً ، والجوهر يستحيل ان يرى لوناً . وهذا يدلُّ على اختلاف هاتين الصحّتين في الماهيّة . سلّمنا الاشتراك في الحكم . فلم قلت : إنّه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراكُ في العلّة . بيانُه ماتقدّم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلّتين مختلفتين سلّمنا وجود الاشتراك ، فلم قلت : انّه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، وعليكم الدلالة ، ثمّ نحن نذكرها وهو الامكان . ولا شكّ انّ الامكان يغاير الحدوث .

فان قلت : الامكانُ عدميٌّ ، قلتُ : فامكانُ الرؤية أيضاً عدميٌّ ، ولا استبعاد في تعليل عدميٍّ بعدميٍّ . سلّمنا أنّه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت : أنّ

الحدوث لا يصلح .

قوله : « لأنّه عبارةٌ عن مجموع عدم ووجود » ، قلنا : لا نسلّم ، بل هو عبارةٌ عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم ، ومسبوقيّة الوجود بالعدم غير نفس العدم . والدليل عليه أنّ الحدوث لا يحصل إلاّ في أوّل زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم ، فعلمنا أنّ الحدوث كيفيّة زائدة على العدم . سلّمنا أنّ المصحّح هو الوجود فلم قلت : إنّه يلزم من حصوله في حقّ الله تعالى حصولُ الصّحة ، فانّ الحكم كما يعتبر في تحقّقه حصولُ المقتضى يعتبر فيه أيضاً انتفاءُ المانع . فلعلّ ماهيّةَ الله تعالى او ماهيّة صفة من صفاته ينافي هذا الحكم .

وممّا يحقّقه أنّ الحياةَ مصحّحةٌ للجهل والشهوة . ثمّ إنّ حياةَ الله تعالى لا تصحّحها ، لأنّ الاشتراك ليس إلاّ في اللفظ ، وان اشتركا في المعنى ، لكن ماهيّة ذات الله تعالى او ماهيّة صفة من صفاته ينافيهما . وعلى التقديرين فانّه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً . سلّمنا أنّه لم يوجد المنافي ، لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفاً على شرط يمتنع تحقّقه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فانّا لا نرى المرئيّ إلاّ إذا انطبعت صورةٌ صغيرةٌ مساويةٌ للمرئيّ في الشكل في أعيننا. ومن المحتمل أن يكون حصولُ الحالة المسمّاة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة وان كان مشروطاً بحصول المقابلة . ولما امتنع حصولُ هذه الامور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى .

أقول : تلخيص دعوى الرؤية : أنّ الحالةَ الحاصلةَ ، عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع منها ، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع . وعلى المانع منه الدليلُ ؛ فبهذا الوجه يقول : إنّها جائزةٌ على الله تعالى . ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التامّ إلى دليل .والاستدلالُ بالقياس التمثيليّ في هذا الموضع ضعيفٌ، كما بيّنه ، واعتراضاته عليه واردة .

قال: والمعتمد في المسألة الدلائل السمعيّة. أحدها: أنّ رؤية الله تعالى معلّقة باستقرار الجبل و هو ممكن، و المعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

فان قيل: لا نسلّم أنّه علّق الرؤية على شرط ممكن؛ بل على شرط محال، لأنّه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، و ذلك محال. و إنّما قلنا: إنّه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، لأنّ صيغة «إن» إذا دخلت على الماضى صارت بمعنى المستقبل. فقوله «إن استقرّ» أى لوصار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف ترانى. ثمّ إنّه في الزمان المستقبل إمّا أن يقال: إنّه صار مستقراً او ما صار مستقراً، فان صار مستقراً وجب حصول الرؤية، لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، فلمّا لم تحصل الرؤية بالاجماع علمنا أنّ الجبل لم يستقرّ. و إذا لم يستقرّ كان متحركاً ضرورةً، لانّه لا واسطة بين الحركة و السكون. فاذن الجبل حال ما علّق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركاً. و معلومٌ أنّ استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال. فثبت أنّ الشرط ممتنع، فلا يلزم القطع بجواز المشروط.

و الجواب: سلّمنا أنّ الجبل في تلك الحالة كان متحركاً، لكنّ الجبل بما هو جبل يصحّ السكون عليه. والمذكور في الآية ليس إلاّ ذات الجبل. وأمّا المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون، فاذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار. وماهوالمنشألامتناع الاستقرار فغيرمذكورفي الآية، فوجب القطع بالصّحة.

أقول: يمكن أن يقال على قوله «المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار [لا] لامتناعه»: إنّ المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذى عبّر عنه بقوله عز من قائل: «فان استقرّ مكانه»، لا صحّة السكون التى لا تلزم ماهيّة الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة. و تلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحّة السكون. و على قوله: «لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذةٌ لفظيّة، فانّ من الواجب أنّ وجوب حصول المشروط

عند حصول شرط به تتمّ عليّة العلّة ، فان حصول الشرط مطلقاً لايوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلّة حاصلة اوكانت حاصلة لكنّها معوزة بشرط آخر .

قال: و ثانيها: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية ،ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلاً او عبثاً .

أقول: للمانعين أن يقولوا : إنّ موسى سأل عن لسان قومه بدليل قومه حكاية عنه : « افتهلكنا بما فعل السفهاء منّا » ، و قوله حكاية عنهم : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة .

قال: و ثالثها: قوله تعالى: «وجوهٌ يومئذٍ ناضرة ، إلى ربّها ناظرة» . والنظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته . فان كان الأوّل صحّ الغرض . و إن كان الثانى تعذّر حمله على ظاهره ، فلابدّ من حمله على الرؤية، لأنّ النظر كالسبب للرؤية. و التعبير بالسبب عن المسبّب من أقوى وجوه المجاز. لايقال : لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا ، وهو أن يكون «إلى» واحد « آلاء » . فيكون المراد : « وجوهٌ يومئذ ناظرةٌ نعمةَ ربّها » اى منتظرة . او نقول : المراد : «إلى ثواب ربّها ناظرة» . لأنّا نقول : أمّا الأوّل فباطل ، لأنّ الانتظار سبب الغمّ ، و الآية مسوقة لبيان النعم . و أمّا الثّانى فالنظر إلى الثواب لابدّ أن يحمل على رؤية الثواب و إلاّ فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة . و إذا وجب إضمار الروية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً لزيادة من غير دليل ، فوجب أن لا يجوز .

أقول: للخصم أن يقول : الآية تدلّ على أنّ الحالة التى عبّر عنها تعالى بقوله : « وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربّها ناظرة » متقدّمة على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة و أهل النار في النار ، بدليل قوله تعالى : « وجوهٌ يومئذ باسرة تظنّ أن يفعل بها فاقرة » ، فانّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة. و إذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرحٌ يقتضى نضارة الوجه ،

و ليس ذلك الانتظار سببا للغمّ كما أنّ من ينتظر خلعةَ الملك حين وعدبها و تيقّن أنّها تصل إليه عن قريب لا يغتمّ ، لانتظاره ذلك؛ و انتظار العقاب بعد الانذار بوروده غمٌّ عظيمٌ يقتضى بسارةَ الوجه ، كمن ينتظر أن يعاقب حين تيقّن بورود العقاب عليه عن قريب . و قولُه : « يجبُ إضمارُ الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار » ليس بوارد، لأنّ النظر عبارةٌ إمّا عن الرؤية اوعن تقليب الحدقة. وتقليب الحدقة نحو الثواب بعدالبشارة انتظاراً لوصوله < يكون > من النعم كما بيّنّا . فلا يحتاج فيه إلى إضمار الروية .

قال: احتجّ الخصم بامور : أحدها : قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » .
و الاستدلال به من وجهين : الأوّل أنّ ما قبل هذه الآية و ما بعدها مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً ، فانّ إلقاء ما ليس بمدح بين المدحين ركيك . كما يقال : فلان أجلُّ الناس و آكِلُ الخبز و استاذ الوقت . و إذا كان نفي الادراك مدحاً كان ثبوته نقصاً ، و النقص على الله عزوجل محال . الثانى أنّ قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات ، لأنّ قولنا « تدركه الأبصار » يُناقض قولنا « لا تدركه الأبصار » بدليل أنّه يستعمل كلُّ واحد من القولين في تكذيب الآخر . و إذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر ، فوجب كذب قولنا « لا تدركه الأبصار ». و إذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا « يدركه بصر واحد او بصران » ضرورةَ أن لا قائلَ بالفرق .
و ثانيها : أنّه تعالى لوكان مرئيّاً لرأيناه الآن . و ثالثها : أنّه لوكان مرئيّاً لكان مقابلاً او في حكم المقابل . و قولُنا « في حكم المقابل » احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرآة و عن رؤية الأعراض .

و الجواب : عن الأوّل أنّا نقول بموجب الآية ، لأنّ الادراك هو روية الشيء من جميع جوانبه ، لأنّ أصله من اللحوق ، و ذلك إنّما يتحقّق في المرئىّ الذى يكون له جوانب ، ولما كان ذلك في حقّ الله تعالى لاجَرَمَ يستحيل أن يكون مدركاً فلم قلت : إنّه ليس بمرئىّ . و عن الثانى : أنّا بيّنا أنّ عند حضور المرئى

و حصول الشرائط لا تجب الروية . سلّمنا وجوبها في المرئيّات التي في الشاهد دفعاً للتشنيعات التي يذكرونها ، فلم قلت : إنّها واجبة في رؤية الله تعالى ، فأنّ روية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى . ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رُؤية الله تعالى عند حضور الشرائط . و عن الثالث : أنّ قولهم : « المرئيّ يجب أن يكون مقابلاً او في حكم المقابل » عين المتنازع فيه . او نقول : هَب أنّه يجب أن يكون كذلك في الشاهد، فلم قلت: إنّه يجب أن يكون كذلك في الغائب . و تقريره ما ذكرناه الآن .

أقول : و قوله « نفي الادراك عنه تعالى مدح ، فالادراك نقص » ليس بشيء ، لأنّ المدح يكون لوكان نفي الادراك البصرى . فالنقص يكون هو الادراك البصرى والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق . وقولـه : «إدراك الشيء بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه » ليس بصحيح ، لأنّهم يقولون : إدراك الشمس و النار ، ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما . والجواب الصحيح: أنّه تعالى نفى الادراكَ بالأبصار الذى من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع. و أمّا الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ننفه .

قال: **مسألة**

< الاله واحد >

الاله واحد، لأنّا لوقدرّنا الهين لكان إمّا أن يصحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر ، او لا يصحّ . فان صحّ فليقدّر ذلك ، لأنّ ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال ، و إلاّ لكان ممتنعاً لا ممكناً . و عند وقوع ذلك الاختلاف ، فامّا أن يحصل مرادهما ، فيكون الجسم المتحرك ساكناً [و هو محال] او لا يحصل مرادهما ، و هو محال ، لأنّ المانع من [وجود] مراد كلّ واحد منهما وجود [مراد] الآخر ؛ فامتناع مراد كلّ واحد منهما متوقّف على حصول مراد الآخر ، فلو امتنعا معاً لوجدا معاً ، وهو محال ؛ او يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني . و هو أيضاً محال ، لأنّ كلّ واحد منهما قادر على مالا نهاية له ،

فلا يكون أحدهما اولى بالرجحان ، و لأنّ الذى لا يحصل مراده يكون عاجزاً ، فعاجزيّته إن كانت أزليّة فهو محال ، لأنّ العجز إنّما يعقل عمّا يصحّ وجوده ، و وجود المخلوق في الأزل محال ، فالعجز عنه أزلاً محال . و إن كانت حادثة فهو محال ، لأنّ هذا إنّما يعقل لوكان قادراً في الأزل . ثمّ زالت قادريّته ، و ذلك يقتضى عدم القديم ، و هو محال . و أمّا إن امتنعت المخالفة فهو باطل ، لأنّه إذا كان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، و القادر يصح منه فعل مقدوره ، فحينئذ يصحّ من هذا فعل الحركة لولا الآخر و من الآخر فعله السكون لولا هذا . فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذّر على الآخر القصد إلى ضدّه ، لكن ليس تقدّم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر من القصد و صحّت المخالفة .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنّهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلّا الأصلح و ذلك الأصلح واحد يجب توافقهما عليه. قلنا : الفعل إمّا أن يتوقّف على الداعى اولا يتوقّف ، فان توقّف على الداعى استحال من العبد أن يختار الفعل القبيح إلّا إذا خلق الله فيه داعياً يدعو إليه . و إذا كان الداعى إلى القبيح موجباً للقبح كان قبيحاً ، و إذا كان الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعلُ الله حسناً على التفسير الذى تريدونه، فلم يلزم اتّفاق الالهين على الفعل الواحد ، فصحّت المخالفة بينهما . و إن لم يتوقّف الفعل على الداعى جاز في الضدّين المتساويين في الحسن و القبح أن يختار أحد الالهين إيجاد أحدهما و الآخر إيجاد الآخر ، و حينئذ تحصل المخالفة بينهما .

أقول : قد مرّ امتناع وجود واجبى وجود لذاتيهما ، و ذلك يكفى في إثبات هذا المطلوب . و أمّا هذا الدليل فيدلّ على امتناع كون إلهين متساويين من كلّ الوجوه ، ولا يدلّ على امتناع كون آلهة مترتّبة يقدر العالى منها منع السافل ممّا يريده من غير عكس . و مذهب أكثر المشركين هو هذا . و قوله : « فعل خالق

الداعي إلى القبيح لا يكون حسناً » ليس بشيء ، لأنّ القائل بالحسن و القبح لا يُسلّم أنّ خلقَ ما هو موجبٌ للقبح قبيح ، فانّ خلقَ الكفّار مع قُدَرهم و دواعيهم خلقُ ما يوجب الكفر ، و ذلك غير قبيح عندهم ، و ذلك لأنّ وجوب الكفر عن القدرة و الداعي معاً لاينا في الاختيار . و إذا كان المخلوق مختاراً لم يتأدّ قبح فعله إلى فاعله . و باقي الكلام ظاهر . وقد يمكن أنيتبيّن هذه المسألة بالسمع ، لأنّ صحّة السّمع غير موقوف على القول بوحدة الاله .

قال :

القسم الثالث
في
الافعال

مسألة

< افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى >

زعم أبو الحسن الأشعري أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القُدَر والمقدورات واقعان بقدرة الله تعالى. وزعم القاضي أنّ ذاتَ الفعل واقعةٌ بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية صفتان تقع بقدرة العبد. وزعم الاستاذ أبو اسحاق أنّ ذات الفعل [وصفاته] تقع بقدرتين. وزعم إمامُ الحرمين أنّ الله تعالى موجدٌ للعبد القدرة والارادة، ثمّ هما يوجبان وجود المقدور. وهذا قول الفلاسفة، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري. وزعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجدٌ لأفعاله، لا على نعت الايجاب، بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه < على أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً > :

الأوّل: أنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه الترك او لا يمكنه. فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. وإن أمكنه فامّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح، وهو باطل، لأنّه تجويز أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، او يفتقر فذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهى إلى مرجّح لا يكون من فعله. ثمّ عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك. وحينئذ قد يحصل الفعل تارةً ولا يحصل اخرى. مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين على السوآء. فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوى على الآخر من غير مرجّح،

وهو محال . وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية . لأنه متى حصل المرجّح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار . فهذا كلام قاطع .

أقول: ذكر للأصحاب أربعة مذاهب ، ولم يذكر أنّ الحقّ من الثلاثة أيّها، وذكر فيما مر أنّ المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح ، وهيهنا حكم بأنّ ذلك محال . ثم على تقدير الاحتياج إلى المرجّح وامتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة . وذلك غير وارد ، لأنّه ذكر أنّ أبا الحسين من المعتزلة . وقال في موضع آخر: إنّه رجلٌ من المعتزلة . وهيهنا قال : إنّه ذهب إلى أنّ القدرة والارادة توجبان وجوب المقدور، فكيف بطل قولهم بالكليّة. وبيانه أنّهم يقولون : معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة . فمتى حصل المرجّح وهو الارادة وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع . وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها. فاذن الكلام الذى ذكره غير قاطع في إبطال قولهم .

قال: الثاني لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لو جوّز الايجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى ؛ ولأنّ القصد الكلّي لا يكفي في حصول الجزئي ، لأنّ نسبةَ الكلّ إلى جميع الجزئيّات على السواء . فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي . فثبت أنّه لابدّ من القصد الجزئيّ وهو مشروطٌ بالعلم الجزئيّ ، فثبت أنّه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها . أمّا أوّلاً ففي حقّ النائم . وأمّا ثانياً فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز والحركة في بعضها ، مع أنّه لا شعور له بالسكون . وأمّا ثالثاً فلأنّ عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التّحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التحصيل ، مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة ، لا جملة ولا تفصيلاً .

أقول: نفس الايجاد لا يقتضي علم المُوجِد بالمُوجَد، وإلاّ لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النار محرقة والشمس مضيئة فعدمُ علمهما بأثريهما وتجويز الايجاد من غير العالم لا يُبطل إثباتَ عالميّة الله تعالى؛ لأنّ مثبتي العالميّة لا يستدلّون بالايجاد على العالميّة، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل وإتقانه على العالميّة. والقول بأنّ القصد الجزئيّ مشروط بالعلم الجزئي منقوضٌ باحراق النار لهذه الخشبة، فأنّها تحرق من غير علمها بها.

قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكينَ الجسم وأراد الله تحريكه فامّا أن لا يقعا معاً، وهو محالٌ، لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد [منهما] وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معاً لوجدا معاً؛ او يقعا، وهو محالٌ؛ او يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدةً حقيقيّةً لا يقبل التفاوت. فاذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء [وجود] هذا المقدور على السويّة، إنّما التفاوت في امورٍ اُخَر خارجة عن هذا المعنى. وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوّة والضعف، ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدّة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدّة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك. وأيضاً الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القويّ، والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القويّ، وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع في إبطال كون الاله أكثر من واحد، وهناك يتمشى، لأنّ الآلهة تفرض متساويةً في القدرة بلا تفاوت، وهيهنا لا يتمشّى.

قال: احتجّ الخصمُ بالمعقول والمنقول:

أمّا المعقول فهو أنّ فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كانَ متمكّناً من

الفعل البتة . لأنّه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعالُه جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أنّ البديهةَ جازمةٌ بأنّه لا يجوز أمر الجمادات ونهيها ومدحها وذمّها وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان ذلك باطلاً علمنا كونَ العبد موجداً .

والجوابُ أنّه لازم عليكم، لأنّ الأمر إن توجّه حالَ استواء الدواعي ففي تلك الحال يمتنع الترجيح ، وإن توجّه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ؛ ولأنّ ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب ، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أنّ الاشكال وارد على الكلّ ، وأنّ الجواب هو أنّه تعالى لا يُسئَل عما يَفعَل .

أقول: لا شكّ في أنّ الفعل الذي يخلق الله في العبد لايكون العبد متمكناً فيه ، أمّا إن كان للعبد تأثيرٌ ما في بعض أفعاله ، كماقال به بعض المتكلّمين ، فيكون له تمكنٌ في ذلك التأثير لا غير .

فقولُه : « إنّ ذلك الاشكال لازمٌ على الكلّ » ليس بصحيح ، لأنّ المعتزلي يدّعي الضرورة في إثبات الفعل للعبد ، وهو ينفيه بالدليل . وأيضاً الامر يتوجّه حال استواء الدّاعي ثمّ يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينا في كونه قادراً على الطرفين . وأمّا القول بأنّ ما علم الله وجوده واجب لايفيد نفي كون العبد فاعلاً . غاية مافي الباب أنّه يوجب كونه غير مختار ، ولو كان مبطلاً لفعل العبد لكان مبطلاً لفعله تعالى، ولو كان مبطلاً لاختيار العبد لكان مبطلاً لاختياره تعالى ، فانّه كان عالماً في الازل بما سيفعله في المستقبل . ففعله الاستقبالي إمّا واجب وإمّا ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من أنّ العلم تابع للمعلوم ، وحينئذٍ لا يكون مقتضياً للوجوب والامتناع في المعلوم .

قال: وأمّا المنقول فقد احتجّوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجهٍ :

الوجه الاوّل : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد ، كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم . إن يتّبعون الاّ الظنّ . ذالك بأنّ الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم . بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً . فطوّعت له نفسُه قتلَ أخيه . من يعمل سوءً يجز به . كلُّ امرئ بماكسب رهينٌ . ما كان لي عليكم من سلطان الاّ أن دعوتكم » .

الوجه الثاني : ما في القرآن من مدح المؤمنين على الايمان ، وذمّ الكافرين على الكفر ، و وعد الثواب على الطّاعة ، ووعيد العقاب على المعصية . كقوله تعالى : « اليوم تجزى كلُّ نفس ما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وأبراهيم الذي وفّى . ولا تزر وازرةٌ وزر اخرى . هل تجزون الا ما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها . و من أعرض عن ذكرى . اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا . إنّ الذين كفروا بعد إيمانهم» .

الوجه الثالث : الايات الدالة على أنّ افعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم . أمّا التفاوت فكقوله تعالى : «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت . الذي أحسن كلّ شيء خلقه » . والكفر والظلم ليس بحسن . وقوله : « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحقّ » . والكفر ليس بحقّ . وقوله : « إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة . وما ربّك بظلّام للعبيد . وما ظلمناهم . لا ظلم اليوم . ولا يظلمون فتيلاً » .

الوجه الرابع : الايات الدالة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي . كقوله تعالى : « كيف تكفرون بالله » . والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محالٌ . وعندكم أنّ الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه . وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه . واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى : « وما منع النّاس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ، وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم أنّ رجلاً لو حبس آخَرَ في بيت بحيث لا يمكنه الخروجُ منه ، ثمّ يقول له « ما يمنعك من التصرّف في حوائجي »

كان ذلك منه مستقبحاً . فكذا قوله : « وما ذا عليهم لو آمنوا بالله » وقوله لابليس : «ما منعك أن تسجد» وقول موسى عليه السلام لاخيه : «ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا» وقوله : « فما لهم لا يؤمنون . فما لهم عن التذكرة معرضين . عفا الله عنك لم أذنت لهم . لم تحرم ما احلّ الله لك » . و كيف يجوز أن يقول : « لم تفعل » مع أنّه ما فعله . وقوله : « لم تلبسون الحقّ بالباطل . لم تصدون عن سبيل الله » .

وقال الصاحبُ في فصلٍ له في هذا المعنى : « كيف يأمر بالايمان ولم يُرده ، و نهى عن الكفر وأراده ، ويعاقب على الباطل وقدّره ؟ و كيف يصرفه عن الايمان ثمّ يقول : أنّى تصرفون . ويخلق فيهم الافك ثمّ يقول : أنى يؤفكون . وأنشأ فيهم الكفر ، ثمّ يقول : لم تكفرون. وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل، ثمّ يقول : لم تلبسون الحقّ بالباطل . وصدهم عن السّبيل ، ثمّ يقول : لم تصدّون عن سبيل الله . وحال بينهم وبين الايمان . ثمّ قال : ما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الاخر . وذهب بهم عن الرشد ، ثم قال : فانّى تذهبون . وأضلّهم عن الدين [حتّى] اعرضوا ، ثم قال: فما لهم عن التذكرة معرضين ؟ » .

الوجه الخامس : الايات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ فمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيّتهم ، كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . اعملوا ما شئتم . قل اعملوا فسيرى الله عملكم . لمن شاء منكم أن يتقدم او يتأخر . فمن شاء ذكره . فمن شاء اتّخذ الى ربّه سبيلاً » وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال : « سيقول الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا . وقالوا : لو شاء الرّحمن ما عبدناهم من شيء » .

الوجه السادس : الايات التي فيها أمر العباد بالاصغاء والمسارعة إليها قبل فواتها. كقوله «وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم وسابقوا إلى مغفرة من ربكم . أجيبوا داعى الله وآمنوا به . واستجيبوا لله وللرسول . يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا

[ربّكم] . فآمنوا خيراً لكم . واتّبعوا أحسن ما انزل إليكم من ربّكم . وأنيبوا إلى ربّكم » . قالوا : وكيف يصحّ الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الاتيان بها . وكما يستحيل أن يقال : للمقعد الزّمن : « قم » ولمن يُرمى من شاهق : « احفظ نفسك » فكذا هيهنا .

الوجه السابع : الايات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة به ، كقوله تعالى : « إيّاك نعبد وإيّاك نستعين » ، « فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، « استعينوا بالله » فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والايمان والمعاصي فكيف يستعان به . وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي ، لأنّه تعالى إذاكان هو الخالق لأفعال العباد فأيّ شيء يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى . لكن الألطاف حاصلة كقوله تعالى : «او لا يرون أنّهم يفتنون في كلّ عام مرّة او مرّتين» . « ولو لا أن يكون النّاس أمّة واحدة » . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » . « فبما رحمة من الله لنت لهم » . « إنّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الوجه الثامن : الايات الدالّة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم ، كقوله تعالى حكاية عن آدم : «ربّنا ظلمنا أنفسنا». وعن يونس «سبحانك إنّي كنت من الظّالمين » . وعن موسى : « ربّ إنّي ظلمت نفسي » . وقال يعقوب لأولاده « بل سوّلت لكم أنفسكم » وقال : « من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي » . وقال نوح : « ربّ إنّي أعوذ بك أن أسألك ماليس لي به علم » . قالوا : فهذه الايات دالّة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

الوجه التاسع : الايات الدالّة على اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم . كقوله تعالى : « ولو ترى إذ الظّالمون موقوفون عند ربّهم -إلى قوله- انحن صددنا كم عن الهدى بعد إذ جاء كم ، بل كنتم مجرمين » ، وقوله تعالى : « ما سلككم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلّين » « كلّما القى فيها فوج سألهم خزنتها - إلى قوله - فكذّبنا وقلنا » ، وقوله : « اولئك ينالهم نصيب من الكتاب

ـ إلى قوله ـ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون » .

الوجه العاشر : الايات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الاخرة من التحسّر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة . كقوله تعالى : «وهم يصطرخون فيها ربّنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنّا نعمل. ربنا أخرجنا منها» الاية ، وقوله تعالى : « قال رب ارجعون لعلّي أعمل صالحاً » ، « ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤسهم » ، « او تقول حين ترى العذاب لو أنّ لي كرّة فأكون من المحسنين » . فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولا يقال : الكلام عليه من وجهين : الأوّل أنّ هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أنّ جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى : «الله خالقُ كلّ شيء. ختم الله على قلوبهم . ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً . والله خلقكم وما تعملون . فعّال لما يريد» . وهو يريد الايمان ، فيكون فاعلاً للايمان . وإذا كان فاعلاً للايمان كان فاعلاً للكفر ، لأنّه لا قائل بالفرق .

والثاني هو أنّا وإن نفينا كونَ العبدِ مُوجداً لأفعال نفسه لكنّا نعترفُ بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها . ثمّ في الكسب قولان : أحدهما أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمم العزم على الطاعة فانّه تعالى يخلقها ؛ ومتى صمم العزم [على المعصية] فانّه يخلقها . وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجداً فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي . وثانيهما أنّ ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعةً و معصيةً صفاتٌ تحصل لها و هي واقعةٌ بقدرة العبد ، فلم لا يكفي هذا في صحّة الأمر والنهيّ ؟

لانا نجيب : عن الأوّل بجواب اجماليّ ذكره أبو الهذيل ، وهو أنّ الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّةً على الكافرين ، لا ليكون حجّةً لهم ، ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العربُ للنبيّ عليه السلام : كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا ، و كيف تنهانا عن الكفر

وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوّته . فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ المراد منها غير ماذكرتَ . وأمّا الكلام التفصيليّ على كلّ واحد من الايات ففي المطولات .

وعن الثاني : أنّ العبد إمّا أن يكون مستنداً بادخال شيء في الوجود . وإمّا أن لا يكون . فهذا نفي و إثبات ، ولا واسطة بينهما . فان كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة . وإن كان الثاني كان العبدُ مضطرّاً ، لأنّ الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة . وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطرّاً ، فتعود الاشكالات . وعند هذا التحقيق يظهر أنّ الكسب اسمٌ بلا مسمّى .

قوله : « العبدُ إذا اختار الطاعة حصلت ، وإذا اختار المعصية حصلت » ، قلنا : حصول ذلك الاختيار به او لا به ؟ الأوّل قول الخصم والثاني لا يدفع الالزام . قوله : « كونه طاعةً ومعصيةً صفاتٌ تحصل لذات الفعل بقدرة العبد [وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى] » قلنا : هذا اعترافٌ بكون القدرة الحادثة مؤثرة ، وهو تسليم قول الخصم .

والجواب: أنّ هذه الاشكالات واردة على المعتزلة ، لأنّ ما علم الله تعالى أنّه يوجد كان واجبَ الوقوع ، وما علم الله تعالى أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ؛ لأنّه إن لم يوجد رجحانُ الداعي امتنع الفعل ، وإن وجد وجب . فكان الاشكال وارداً عليهم في هذين المقامين . ولقد كان واحدٌ من أذكياء المعتزلة يقول : هذان السؤالان هما العدوّان للاعتزال ، ولو لا هما لتمّ الدَّستُ لنا .

أقول: « لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين »

الايات التي أوردها من الجانبين يمتنعُ أن تتعارض ، و إنّما يتخيّل لنا تعارضُها لعدم وقوفنا على فحاويها ، ولو توقّفنا في تأويلاتها عملاً بقوله تعالى : «وما يعلم تأويله إلاّ الله» على رأي الواقفين عليه ، لكنّا أبعدَ من الوقوع في الخطأ . وأمّا جواب المعتزلة عن قوله « ما علم اللهُ وجوده فهو واجب » ، بوجوب الفعل

عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه ، فقد مرّ الكلامُ فيه ، ولا وجه لاعادته .
وقال أهل التحقيق في هذا الموضع : «لا جَبرَ ولا تفويضَ ، ولكن أمرٌ بينَ أمرين»
فهذا هو الحقُّ ، ومن لا يعرف حقيقتَه وقع في التحيّر .

قال: **مسألة**

< الله تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة >

إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات ، خلافاً للمعتزلة . لنا : أنّا بيّنا أنّه تعالى خالقها ، وقد تقدم أنّ خالقَ الشيء مريدٌ لوجوده . [ولأنّه] لمّا علم أنّ الايمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً ، كما ظهر ، فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريده ، فيستحيل أن يريد الايمان من الكافر .

و احتجوا بأمور : أحدها : أنّه أمرَ الكافرَ بالايمان ، و الأمر يدلُّ على الارادة . وثانيها : أنّ الطاعةَ موافقةٌ للارادة . فلو أراد الله تعالى كفرَ الكافر لكان الكافر مُطيعاً له بكفره . وثالثها : أنّ الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ، لكنّ الرضا بالكفر كفرٌ .

الجواب : عن الأوّل : لانسلّم أنّ الأمر يدلُّ على الارادة ، وسيأتي بيانه إن شاء الله في اصول الفقه . وعن الثاني : الطاعةُ موافقةُ الأمر ، لا موافقةُ الارادة . وعن الثالث : أنّ الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلّق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضيّ .

أقول: للخصم أن يقول : أمّا الحجّة الأولى فموقوفةٌ على إثبات كون الله خالقاً لأعمال العباد . وأمّا الحجّة الثانية فنقول عليها : إنّ وجود الايمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى ارادته ، فيجوزُ أن يتعلّق به إرادة الله من حيث إنّه ممكنٌ ، لا من حيث إنّه محال .

وأمّا احتجاجُ الخصم بأنّه أمر الكافر بالايمان ، والأمر يدلُّ على الارادة ،

فنقولُ في جوابه : إنّ ارادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعل غيره ، و الأمر يدلُّ على الارادة الثانية دون الاولى . ومدّعانا هي الارادةُ الأولى ، وكذا الكلامُ في الحجّة الثانية ، أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى .

وجوابُه عن الثالثة ، بأنّ الكفر ليس نفس القضاء ، إنّما هو المقضيُّ ، ليس بشيءٍ ، فانّ القائل : « رضيتُ بقضاء الله تعالى » ، لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى ، إنّما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة ، وهو المقضيُّ .

والجواب الصحيح : أنّ الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعةٌ ، ولا من هذه الحيثيّة كفرٌ .

قال : مسألة

< التولد والمباشرة او العادة الجارية ؟ >

إذا حرّكنا جسماً ، فعند المعتزلة حركةُ يدنا أوجبت حركةَ ذلك الجسم وهو عندنا باطل . وهذه هي المسألة المشهورة بالتولّد .

لنا أنّه إذا التصق جزءٌ واحدٌ بيدِ زيد و عمرو ، ثمّ جذبه أحدُهما حالَ ما دفعه الآخرُ ، فليس وقوعُ حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر . فامّا أن يقع بهما معاً ، وهو محال ؛ لأنّه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلان ، وهو محال ، على ما تقدّم ؛ او لا بواحدٍ منهما ، وهو المطلوب .

احتجّوا بحسن الأمر والنهي بالفعل والكسب [بالقتل والكسر] .

والجواب قد تقدّم . والزيادةُ هيهنا أنّ الله تعالى لمّا أجرى عادتَه بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر [وصحّ الامر والنهي] فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب ؟ .

أقول: المثال الذي أورده في الجذب والدفع غير مطابق ، لأنّ قوّةَ الجسم قابلةٌ للتجزئة ، فيكون الجاذبُ يغلبُ بعضَ تلك القوّة والدافعُ البعضَ الآخر، ولو لم يكن كذلك لما كان الثقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما .

ومذهبُ المعتزلة أنّ الفاعل يفعل الاعتماد ، ويتولّد من الاعتماد الحركةُ ، فالفاعل يُوجبُ الحركةَ بالتولّد فيما هو مباينٌ له ، والاعتمادَ بالمباشرة . واحتجاجُهم بحُسنِ الأمر والنهي بالفعل هو أنّ الفاعلَ بالتولّد لو لم يكن مُوجباً للفعل لما حَسُنَ أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولّد الفعل .

وقوله : « الجوابُ ما تقدّم » يعني به الفعل بالكسب . وقوله : « لما أجرى عادتَه بخلق هذه الآثار في المباين » ، يعني في الشيء الذي يتولّد فيه ، « وقوله : » عقيبَ حصول هذه الأفعال في المباشر ، يعني في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسّط .

قال: مسألة

في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات

قالوا : إنّه سبحانه واحدٌ محضٌ ، والواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد ، على ما تقدّم. فمعلوله شيء واحد، فامّا أن يكون عرضاً أو جوهراً. والاول باطل، لأنّ العرض يحتاج الى الجوهر. فلو كان المعلول الاول عرضاً لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر ولزم الدور . فهو إذن جوهرٌ .

و هو امّا متحيّزٌ . او غير متحيّز . و الأوّل محال ، لأنّ المتحيز مركّبٌ من المادّة و الصورة ، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود ، بل لابدّ و أن يكون أحدهما أسبق . ولا يجوز أن يكون السابق هو المادّة ، لأنّ المادّة قابلة . فلو كان المعلول الأوّل هو المادّة لكانت فاعلةً وقابلةً معاً ، وهو محال. ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة ، لأنّ المعلول الأوّل لو كان هو الصورة لكانت الصورة علّةً للمادة ، فتكون الصورة في فاعليتها غنيّةً عن المادّة ، وكلّ ماكان في فعله غنياً عن المادّة كان في ذاته غنياً عن المادّة ، فلا تكون الصورة صورةً ، هذا خلف. فثبت أنّ المعلول الأوّل ليس بمتحيّز ، ولا هيولى ، ولا صورة ، فهو إذن جوهر مجرّد . ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام ، لأنّ المعلول الأوّل يجب أن يكون علّةً لجميع الأجسام ، وعلّة جميع الأجسام لا تكون عليّتها بواسطة الأجسام. فالمعلول الأوّل ليس بنفس ، فهو عقلٌ محضٌ . فثبت أنّ أوّل ما خلق الله العقل .

ثمّ نقول : إن كان معلوله شيئاً واحداً ، ومعلول ذلك المعلول شيئاً واحداً أبداً لزم أن لايوجد شيئآن إلاّ وأحدهما علّة للآخر ، وهو باطل . فاذن لابدّ وأن يوجد شيءٌ يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلّة . ولا يجوز أن يكون الكثرة التی فيه من ذاته البسيطة اومن واجب الوجود ، وإلاّ فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد . فبقی أن يكون له من ذاته شيءٌ ومن واجب الوجود شيء ، فاذا ضمّ ماله من ذاته إلی ماله من غيره حصلت فيه كثرةٌ ، لكن الذی له من ذاته الامكان والّذی له من الأوّل الوجود. وينبغی أن يجعل الأشرف علّة للأشرف. فلاجرمَ جعلنا الامكانَ علةّ للفلك الاعلی ووجودَه علّةّ للعقل الثانی . ثمّ لايزال يصدر علی هذا الترتيب من كلّ عقل عقلٌ وفلكٌ إلی أن ينتهی إلی العقل الفعّال المدبّر لعالمنا .

واعلم أنّ هذا باطل ، لأنّه بناءٌ علی أنّ « الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد» ، وقد مرّ الكلامُ فيه ؛ وعلی أنّ الامكان مؤثّرٌ . وهو محال ، لأنّه لوكان أمراً وجوديّاً لكان أمراً واجباً . وهو محال ، أمّا أوّلاً فلأنّه صفةُ الممكن ومحتاجة إليه ، وأمّا ثانياً فلأنّ واجب الوجود واحد ؛ وإن كان ممكناً لزم التسلسل ، ولأنّه لابدّ له من علّة وجوديّة . وعلّته إن كانت هی واجب الوجود كان واجب الوجود علة الامكان والوجود ، فقد صدر عنه أمران ، وإن كان غيره فهومحال ، لأنّ ماعدا الواجب إمّا هو او معلولاته اولاهو ولامعلولاته علّة له . فثبت أنّ الامكان أمرعدميّ فيستحيل أن يكون علّةّ للأمر الوجودی ، ولأنّ الامكانات متساوية ، فلوكان إمكان العقل الأوّل علة لوجود فلك . فليكن إمكان ذلك الفلك علّةّ لوجود نفسه ، لكن (لكون ، خ) إمكانه لذاته ، فاذا كان وجوده لازماً لامكانه كان واجب الوجود لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته ، هذا خلفٌ . وأيضاً فالفلك الواحد فيه موجودات كثيرة لأنّ فيه الهيولی وصورة جسميّة وصورة نوعيّة فلكيّة ، وله في كلّ مقولة عرض فاسناد هذه الأشياء الی الجهة الواحدة وهی الامكان إسناد الكثرة الی الواحد ، وهو

محال .

أقول: انّهم يقولون : « الواحد لايصدر عنه الاّ الواحد » لامطلقاً ، بل من حيثية واحدة . أمّامن حيثيّتين مختلفتين فقديجوز . والمبدأ الأوّل لايكون فيه حيثيّتان ، فلايجوز أن يكون مبدأ الشيئين . أمّا معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيّات : أحدها منه وحده . وثانيها من الأوّل وحده . وثالثها منهما معاً . وايضاً لايقولون: انّ الامكان علّةٌ لوجود شيء ، بلقالوا: إنّالمبدأ الأوّل يمكن أن يكون بشرط امكان معلولهعلةً لشيء ، وبشرط وجود معلوله علّةً لشيء آخر ، وبشرطهما معاًعلّة لشيء ثالث . والشروط لايجوز أن تكون عدميّةً ، كمامرّ .

وأمّاقوله « الامكانات متساوية » فغيرمعقول ، لأنها تختلف باختلاف الماهيّات وتكون بعيدةً قريبة . وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك . والمعلولات كلّما تبعدعنالمبدأ الأوّل تزداد فيهاالكثرة الاعتباريّة . وبالجملة ، فالذى أورد المصنّف عليهم ليس بوارد ، وابطالُ هذه القواعد انّما يتأتى باثبات حدوث ما سوى المبدأ الأوّل ، كمامرّ .

قال : مسألة

في شرح قولهم في القضاء والقدر

زعموا أنّ الموجود امّاخير محض ، كالعقول والأفلاك ، او الخير غالب عليه كمافي هذا العالم ، فانّ المرض وان كان كثيراً لكنّ الصّحة اكثر ، ولمّا لم يعقل ايجاد مافي هذا العالم مبرّءاً عن الشرور بالكليّة ، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشرّالقليل شرّاً كثيراً ، أوجبت الحكمة ايجاده، فلاجرم الخيرُ والشرُّ مرادان، لكنّ الخير مرضيٌ به والشرّ مرادٌ بالضرورة ومكروهٌ بالذات . وهذه القاعدة قد تكلّمنا عليها في « شرح الاشارات » .

أقول: هذا نقلٌ مطلق ، ليس فيه كلام ، الاّ انّ ذلك مبنيٌّ علىجواز تعليل افعال واجب الوجود . وفيه مافيه .

قال : **مسألة**

< الحسن والقبح >

الحسن والقبح قد یراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وکون الشیء صفة کمال اونقصان ، وهما بهذین المعنیین عقلیّان . وقد یراد به کونه موجباً للثواب والعقاب والمدح والذمّ . وهو بهذا شرعیٌّ عندنا ، خلافاً للمعتزلة .

أقول : المعتزلة لایخالفون فیماذکره . إنّما الخلاف في معنی الحسن والقبح بوجه آخر، وهو أنّ کون بعض الأفعال موجباً للمدح اوالذمّ عقلیٌّ اوشرعیٌّ . والمعتزلة یدّعون أنّ الحکم بکون العدل والصدق حسناً وبکون الظلم والکذب قبیحاً بهذا المعنی ضروریٌّ ، ولهذا کان المعترفون بالشرائع وغیرهم جمیعاً معترفین بذلك متفقین علیه . وأنکر أهل السنّة ذلك . وقالت الفلاسفة : إنّ الحکم بذلك مقتضی العقل العمليّ ، فانّ الأعمال لاتنتظم إلّا بعدالاعتراف، ولیس بمقتضی العقل النظریّ ، فانّ الحکم بذلك لیس في الوضوح عند العقل النظریّ کالحکم بأنّ « الکلّ أعظم من الجزء » .

قال : لنا وجوه : الأوّل : أنّ من ضرورة النزاع قبح تکلیف مالایطاق ، فنقول : لوکان قبیحاً لمافعله الله تعالی ؛ وقد فعله ، بدلیل أنّه الکافر بالایمان ، مع علمه بأنّه لایؤمن وعلمه بأنّه متی کان کذلك کان الایمان منه محالاً . ولأنه کلّف أبالهب بالایمان ، ومن الایمان تصدیق الله تعالی في کلّ ماأخبر عنه ، وممّا أخبر عنه أنّه لایؤمن . فقد کلّفه بان یؤمن وبان لایؤمن وهو تکلیف الجمع بین الضدین.

الثانی : لوقبح شیء لقبح إمّا من الله تعالی اومن العبد . والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطلٌ . أمّاأنّه لایقبح من الله فمتّفق علیه ؛ وأمّا أنّه لایقبح من العبد، فلأنّ مایصدر عن العبد صادر عنه علی سبیل الاضطرار ، لمابینّاأنّه یستحیل صدور الفعل عنه الاّ إذا أحدث الله فیه الداعی إلیذلك الفعل ، ومتیأحدث الله الداعي فیه کان الفعل واجباً ، وبالاتفاق لایقبح من المضطر شيء .

الثالث: أنّ الكذب يحسُنُ إذا تضمّن تخليص نبيّ من ظالم. لا يقال : الحسن هناك التعريض (التورية ظ) لا الكذب ، او نقول الكذبيّة تقتضي القبح لكنّه قد يتخلف الأثر عن المقتضي لمانع . لأنّا نجيب عن الأوّل : بأنّه على هذا التقدير لايبقى كذب في العالم ، لانه لا كذب الاّ ومتى اضمرَ فيه شيء صار صدقاً . وعن الثاني أنّه حينئذٍ لايمكننا القطع بقبح شيء من الكذب ، لاحتمال أن يتخلّف الحكم هناك لقيام مانع لايطّلع عليه أحد.

احتجّوا : بأنّ العلم الضروريّ حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ، ولايجوز إسناده الى الشرع لحصوله ممّن لايقول بالشرع . والجواب : إن أردت به العلم الضروريّ بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعيّة فذاك ممّا لاناباه ، وإن أردت به غيره فممنوع .

أقول: قوله « لوكان قبيحاً لمافعله الله » مبنيٌّ على أنّ الله تعالى لايفعل القبيح وهو حكم غير متّفق عليه في المعنى ، لأنّ القائل بان « لامؤثّر إلاّ الله » يقول : لو كان بعض آثاره قبيحاً لفعله ، لكنّه لايفعل القبيح ، لامتناع وجود القبح منه ؛ وخصمه يقول : القبيح موجود لكنّه من غير الله ، فالاتّفاق على الحكم المذكور لفظيٌّ لامعنويٌّ. والحقُّ عندنافيه أنّ ذلك لوكان قبيحاً وموجوداً لفعله ، إذلاموجود غيره تعالى إلاّ وهوموجده ، سواء كان حسناً اوقبيحاً .

و يقول المعتزليُّ ، على دليله الأوّل : لوكان علم الله السابق منافياً للاختيار لكان الله غير مختار ، لكنّ العلم بكونه تابعاً للمعلوم غير مقتضٍ لوجوب المعلوم من دون المؤثّر الموجب إياه .

وعلى الدليل الثاني : إنّ تكليف أبي لهب إنّما كان من حيث كونه مختاراً، والاخبار عنه بانّه لايؤمن من حيث العلم، والعلم لاينافي الاختيار . قوله : «وأمّا أنّه لايقبح من الله فمتّفق عليه» فله أن يقول : ليس ذلك بمتّفق عليه من حيث المعنى . وأمّا وجوب الفعل مع وجوب الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مرّ فيه أنّ ذلك لاينافي

الاختيار .

وعلى الدليل الثالث ، وهو تحسين الكذب المتضمّن لانجاء النبيّ : إنّ عندهم إذا تعارض قبيحان ، حكم العقلُ بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى ، كما يختار العاقل آلة الفصد والكيّ عند رجاء الصحّة بسببهما . وهيهنا تركُ إنجاء النبيّ مع القدرة عليه قبيحٌ ، و الكذب قبيحٌ ، لكنّ الاول أقبحُ فيجب العملُ بالأوّل مع الشعور بقبح الثاني ، ويلجأون إلى التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه ، ولايلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب ، لأنّ العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلّف ، كما مرّ في الأحكام العقليّة الضروريّة و إنّها لا تنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيّون .

وقولُه : « على تقدير التعريض اوجواز وجود المانع من القبيح لا يبقى كذب في العالم » يجابُ بأنّ تقدير وجودهما لا يوجبُ ارتفاع الكذب ، وإنّما يوجبُ لوجوب وقوع التعريض او المانع في جميع الأحوال .

وتفسيرُ القبيح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم ، فانّ كثيراً ممّا هو ملائم قبيح ، كغصب الفقير ما يحتاج إليه من الغنيّ ، فان ذلك ملائم له ، وهو قبيح ؛ و كثيراً ممّا هو منافر حسن ، ككفّ الظالم [عن الظّلم] بأنواع التأديب فانّه منافر وحسن . والتحقيق في هذا الباب أنّه متفرّع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه ؛ فان لم يكن العبدُ موجداً فلا قبيح ، وإن كان فالقبيح موجود . ويدلّ على ذلك التأمّلُ في حدّيهما عند القائلين به .

قال: مسألة

< لا يجب على الله تعالى شيء ، خلافاً للمعتزلة والبغداديين >

لا يجبُ على الله تعالى شيء عندنا البتة خلافاً للمعتزلة ، فانّهم يوجبون اللطف والعوض والثواب . والبغداديّون خاصّة يوجبون العقاب ويوجبون الأصلح

في الدّنيا . لنا أنّ الحكم لا يثبتُ إلاّ بالشرع ، ولا حاكمَ على الشرع ، فلايجب عليه شيء.

ولأنّ اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حدّ الالجاء ، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على ايجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة .

وأمّا العوض فلو كان واجباً لكان دفع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير ، كما يقبح المنع عن القصد .

وأمّا الثواب فللّه تعالى من النعم على العبيد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات ، فوجب أن لا يوجب للطاعة الثواب كما في الشاهد .

وامّا الأصلح في الدنيا فغير واجب ، لأنّ الأصلح للكافر والفقير أن لا يخلق حتّى لا يكون معذّباً في الدارين . والاصلح أن يخلق عباده في الجنّة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة .

وأمّا [العقوبة] فلأنّ العذاب حقّه وليس له في استيفائه نفع ولافي إسقاطه ضرر ، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد .

أقول : ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعيّ كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ ، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذّم . والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ، ويقولون ، إنّ القادر العالم الغنيّ لايترك الواجب ضرورةً .

واللطفُ عندهم عبارةٌ عن جميع مايقرّب العبد إلى الطاعة ويبعّده عن المعصية حيث لايؤدّي إلى الالجاء وهو من أفعال الله تعالى وعندهم واجبٌ بعد ثبوت التكليف .

و ما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مرّ الكلام فيه .

وأمّا العوض فيقولون [وقوعُ] الآلام في الخلق واجبٌ ، لوجوب وقوع

أسبابها ، والقادر العادل الغنيّ إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوّض المتألم نظراً إلى عدله ، ودفع الالم يؤدّي إلى مفاسد فلذلك لم يدفعه .

وأمّا الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله لكان المثاب هو الله ، تنزّه عن أن ينعم ليأخذ عوضاً عن نعمه. إنّما النعم تفضّلٌ منه ، والثّواب جزاء من التّكاليف ، وإيصال الثواب من غير تقديم تكليف الطاعة غير ممكن ، لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والاجلال ، و ذلك في غير المستحق قبيح .

والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي، وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع، بل يقول في المواضع المتعلّقة بازاحة علل المكلّفين .

وماذكره في العقاب فهو كلام المرجئة . والوعيديّة يقولون : الوعيد لطفٌ ، فهو واجبٌ ، و الوفاء بالقول واجبٌ و إلاّ لكان الكذب حسناً ، فهذا كلامهم في هذا الباب . والجميع مبنيّ على كون العبد فاعلاً بالاختيار ، والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها . وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

قال: **مسألة**

< لايجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء >

لايجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهآء . لنا أنّ كلّ من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقصٌ لذاته ؛ لأنّ كلّ غرض يفرض فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً ، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثاً . لايقال : لايمكن تحصيله إلاّ بتلك الواسطة . لأنّا نقول : الذى يصلح أن يكون غرضاً ليس إلاّ ايصال اللذّة إلى العبد، وهو مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسائط . احتجّوا بأنّ مايفعل لالغرض ، فهو عبثٌ ، والعبث على الحكيم غير جائز . قلنا : إن أردتَ ، بالعبث ، الخاليَ عن الغرض ، فهذا استدلالٌ بالشّيء على نفسه ، و ان أردتَ غيره فبيّنه .

أقول: المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لايخلو عن غرض هو الدّاعي الى ذلك

الفعل . وإلاّ لزم ترجيح من غير مرجّح ، والفقهاء يقولون : الحكم بالقصاص إنّما ورد من الشّارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هو الغرض منه ، ثمّ إنّ المجتهدين يفرّعون على ذلك الاذن و المنع ، فيما لم يصرّح الشارح حكمه فيه ، على وجه يوافق الغرض . وبعض القائلين بالأغراض يقولون : المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة الى كمالاتها . فمن الكمالات مالايحصل إلاّ بذلك السّوق ، كماأنّ الجسم لايمكن إتصاله من مكان إلى مكان ، إلاّ بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ، فتحصيلُ بعض الأغراض غير توسيط الأفعال الخاصّة بها ، محالٌ ، و المحال غير مقدور عليه .

وقوله : « الصالح لكونه غرضاً ليس إلاّ ايصال اللذّة إلى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة » ليس بحكم كلّي ، فانّ لذّة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور . والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً ، بل يجب أن يزاد فيه : « بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض » .

وأمّا قوله « الفاعل لغرض مستكمل بالغرض » حكم أخذه من الحكماء ، واستعمله في غير موضعه . فانّهم لاينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها . والاّ ، لبطل علمُ منافع الأعضاء ، وقواعدُ العلوم الحكميّة من الطبيعيّات ، وعلم الهيئة ، وغيرها ، وسقطت العللُ الغائيةُ بأسرها من الاعتبار . بل يقولون : إفاضةُ الموجودات عن مبدأها ، يكونُ على أكمل مايمكن . لابأن يخلق ناقصاً ، ثمّ يكمله بقصدٍ ثانٍ ، بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله ، لاباستيناف تدبير . ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثّاني .

أمّا أهل السنّة ، فيقولون : إنّه تعالى فعّالٌ لمايريدُ ،ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح . فكثيرٌ من الناقصين يُعدِمُهم قبل استكمالهم ، وكثيرٌ من المتحرّكين يحرّكهم إلى غير غايات حركاتهم ولايُسألُ في أفعاله بـ « لم ؟ » و « كيف ؟ » .

قال **مسألة**

< علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب والتفضل بالنعيم قبيح ام لا؟ >

قالت المعتزلة : علّةُ حسن التكليف التعريضُ لاستحقاق الثواب فانّ التفضل بالنعيم قبيح . وهذا عندنا باطلٌ ، لأنّه بناءٌ على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى . وبتقدير تسليمه فلانسلّم أنّ التفضّل بالنعيم قبيحٌ ممن يستحيل عليه النفعُ والضررُ ، وبتقدير تسليمه فاستحقاق النعيم لايتوقّفُ على التكليف بالأفعال الشاقّة بدليل أنّ التلفّظ بكلمة الشهادة أسهلُ من الجهاد والصوم مع أنّ النعيم المستحق به أعظم . فلو كان المقصود استحقاق النعيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوّتنا ثمّ يكلّفنا مالايشقّ علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقّة .

أقول: عند المعتزلة التعظيمُ من غير استحقاق قبيحٌ ، سواء كان ممّن يستحيل عليه النفع والضرر ، اوكان من غيره ، وقدمرّ أنّ لذّة التعظيم لايمكن أن يحصل بمجرّد التفضّل من غير الاستحقاق. والمثالُ الّذى أورده ليس بمطابق، لأنّ الجهاد والصوم من غير التلفّظ بكلمة الشهادة ليسا ممّا يستحق بهما شيء . ولاشك في أنّ المجموع أكثر من البعض، فكيف يكونُ الاستحقاقُ للمجموع أقلّ من الاستحقاق للبعض . و أيضاً لايكون الاستحقاق مقدّراً على المشقّة و إلاّ لكان اُجرةُ الحمّال أكثر من اُجرة المهندس . و المبتدعة لايستحقون لمشقاتهم شيئاً بالاتفاق .

قال: احتجّ نفاةُ التكليف بامور :

أحدها : أنّه إذا كان الكلّ بخلقه وإرادته ، ففيما التكليف ؟ . والمعتزلةُ وإن أنكروهما فقداعترفوا بالعلم . فماكان معلومَ الوجود فهوواجبُ الوقوع ، وما كان معلومَ العدم فهوممتنعُ الوجود، ففيما التكليف ؟ .

وثانيها : أنّ التكليف إن كان عند استواء الداعيين فهومحالٌ ، لأنّ في هذه الحالة الفعل ممتنع . وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ، ففيما التكليف ؟ .

وثالثها : أنّ التكليف بالفعل إمّا أن يقع حال حضور الفعل اوقبله ، والأوّل

محال ، لأنّ ايجاد الموجود محال ، فرفعه حال وجوده محال . والثاني أيضاً محال ، لأنّ كونه فاعلاً للشيء لا معنى له إلاّ حصول المقدور عن القدرة ، فعلى هذا يستحيل أن يكون هوفاعلاً في الحال لفعل لايوجد في الحال، فلم يكن هو مأموراً في الحال بشيء أصلاً ، بل يكون ذلك إعلاماً بأنّه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به .
فان قلتَ : كونه فاعلاً للفعل أمرٌ زائدٌ على صدور الفعل عن القدرة . قلتُ : فذلك الزائدُ إمّا أن يكون مقدوراً للمكلّف او لايكون . فان كان مقدوراً له ، فامّا أن يؤمر بايقاعه ، حال وجوده اوقبله ، و يعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدوراً له استحال أن يكون ماموراً به .

ورابعها : أنّ الأمر بالفعل الشاقّ ان لم يكن لغرضٍ فهو عبثٌ ، وهو غير جائز على الحكيم . وإن كان لغرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرّ ، ويستحيل عوده إلى العبد، لأنّ ذلك النفع إمّا للعاجل اوللآجل. والأوّلُ باطلٌ ، لأنّ الانسان يتأذّى به في الحال . والثاني باطل ، لأنّ ذلك الغرض ليس إلاّ وصول اللذة ، والله تعالى قادرٌ عليه ابتداء ، فيكون توسيط التكليف عبثاً .

والجوابُ عن الكل أنّه مبنيٌّ على طلب اللميّة ، وهو باطلٌ . لأنّه ليس يجبُ في كلّ شيء أن يكون معللاً ، وإلاّ لكانت عليّة تلك العلّة معلّلة بعلّة اخرى ولزم التسلسلُ ، بل لابدّ من الانتهاء إلى مالايكون معلّلاً البتة ، وأولى [الامور] بذلك أفعال الله وأحكامه . فكلُّ شيء صنعه ، ولا علّة لصنعه .

أقول: أكثر هذه الحجج هي حججُ الجبريّة ، وقد مرّ الكلام فيها . ويرد أيضاً على أفعال الله تعالى ، وتعليل أفعاله لايكون إلاّ بسوق الأفعال إلى كمالاتها كمامرّ . وأمّا قوله : « أولى الأمور بأن لايكون معلّلاً أفعالُ الله » ، فمعناه يعود إلى الحكم بأن لامُعَلّلَ في الوجود أصلاً ، فانّه ليس في الوجود إلاّ الله تعالى وأفعاله ، وهوغيرُ معلّلٍ ، فلولم تكن أفعاله معلّلةً لم يكن شيء معللاً أصلاً . وأفعالُ الله تعالى كثيرةٌ ، فلم لايجوز أن يكون بعضها معللاً ببعضٍ إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلّلٍ .

قال :

القسم الرابع

الكلام في الاسماء

اسمُ كلّ شيء إمّا أن يدلّ على ماهيّته ، او على جزء ماهيته ، او على الأمر الخارج عن ماهيته ، او على ما يتركّب عنها . والخارجُ إمّا أن يكون صفة حقيقية او اضافيّة او سلبيّة او ما يتركب عنهما .

وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسمٌ ام لا ؟ . فان قلنا : ماهيتهُ معلومةٌ للبشر جاز ، وإلاّ فلا . و أمّا الاسمُ الدالُّ على جزء ماهيّة الله تعالى فذلك محال ، لامتناع التركّب في حقيقة ذات الله تعالى . وأمّا سائر الأقسام فجائزة . ولمّا كانت السلوب والاضافات ، بسيطة ومركّبة، غير متناهية [لاجَرَمَ] يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباينة .

أقول: الشيء الذى يعلم أنّه لايعلم يمكن أن يوضع له اسمٌ من حيث إنّه لايعلم ، إلاّ أن يقال : الاسم يدلُّ اجمالاً على ما يدلُّ عليه الحدّ تفصيلاً ، وحينئذ يلزم أن لايكون لما لاحدّ له اسمٌ، كالبسائط ، وذلك باطلٌ ، وقد سمّى الشارحون عضلة [المشرحون غضروفاً] بالذى لااسم له ، مع أنّ لها حداً. أمّا الشيء الذى لايعلم أصلاً فلايمكن أن يوضع له اسمٌ .

والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التى ذكرها إلاّ أنّ أصحاب الشرائع لايجوّزون إطلاق اسم عليه تعالى إلاّ باذنٍ شرعيٍّ .

قال :



الركن الرابع

فى

السمعيات

وهو مرتب على أقسام

القسم الاول
فى
النبوات

مسألة

< المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة >

المُعجِز امرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدّي، مع عدم المعارضة. وإنّما قلنا: «أمر»، لأنّ المعجز قد يكونُ إتياناً بغير المعتاد وقد يكونُ منعاً من المعتاد. وإنّما قلنا: «خارق للعادة»، ليتميّز به المُدّعي عن غيره. وإنّما قلنا «مقرون بالتحدّي»، لئلا يتّخذ الكاذبُ معجزةَ مَن مضى حجّةً لنفسه، وليتميّز عن الارهاص والكرامات. وإنّما قلنا: «مع عدم المعارضة»، ليتميّز عن السحر والشعبذة.

أقول: هذا حدُّ المعجز، وأتى بالقيود التي يجبُ اعتبارها فيه. وانّما قدّم بيانه، لأنّ إثبات النبوّة مبنيٌّ عليه. قال صاحبُ الصحاح: تحدّيتُ فلاناً: إذا باريتَه في فعل، ونازعتَه للغلبة. والارهاصُ إحداثُ معجزات تدلُّ على بعثة نبيٍّ قبل بعثته وكأنّه تأسيس لقاعدة نبوّته. والرهص بالكسر: العزق الأسفل من الحائط. يقال: رهصت الحائط بما يقيمه.

قال:

مسألة

< محمد رسول الله خلافاً لاهل الذمة والدهرية >

محمّد رسول الله، خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة الدهريّة. لنا طرق ثلاثة: الطريق الأوّل: وعليه التعويل، أنّه ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة على يده.

وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ ورسولٌ . وإنّما قلنا : إنّه ادّعى النبوّة فللتواتر . وإنّما قلنا إنّه أظهر المعجزة فلثلاثة أوجه : أحدها أنّه أتى بالقرآن ، والقرآن معجز . أمّا أنّه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر . وأمّا أنّه معجز . فلأنّه تحدّى الفصحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها ، وذلك يدلّ على كونه معجزاً . وثانيها أنّه نُقلَ عنه معجزات كثيرة ، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمة الحيوانات العجم . فكلّ واحدمنها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر ، لكنّ التواتر يدلّ على صحّة واحد منها . وأيّ واحد منها صحّ حصل الغرض . وثالثها أنّه أخبر عن الغيب ، والاخبار عن الغيب معجز . وإنّما قلنا : « إنّ من ادّعى النبوّة واظهر المعجز على يده كان نبيّاً » لأنّ الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال : إنّي رسولُ هذا المَلك إليكم ، ثمّ قال : يا أيّها الملكُ إن كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك . فمتى قام الملك اضطرّ الحاضرون إلى صدقه . فكذا هيهنا .

الطريق الثاني : في إثبات نبوّته ، ﷺ ، الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيرَه ، فانّ كلّ واحد منها وإن كان لا يدلّ على النبوّة ، لكن مجموعها ممّا يعلم قطعاً أنّه لا يحصل إلاّ للأنبياء . وهذه طريقةٌ اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » .

الطريق الثالث : إخبار الأنبياء المتقدّمين في كتبهم السماويّة عن نبوّته .

فهذه مجامع أدلّة نبوّته ﷺ ، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات .

اقول: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلّمين وبعض المحدّثين في فصاحته، وعلى قول بعض المتأخّرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة . قالوا : كلّ أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة ، فلا محالةَ يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ، وعجز الباقون عن معارضته . ولا يكون ذلك معجزاً له ، لأنّ ذلك لا يكون خرقاً للعادة ، لكن صرف عقول أقرانه القادرين على

معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة ، فذلك هو المعجز . والاستدلال [بالأخلاق] بالأفعال والأقوال أيضاً قويٌّ . وهو معنى قوله تعالى : « ويتلوه شاهدٌ منه » فانّ ذلك يشهد على صدقه في دعواه ، وهو صادر منه .

قال : فان قيل : لا نسلّم أنّه ظهر المعجز على يده . قوله في الوجه الأوّل : « إنّ القرآن ظهر على يده وهو معجز » ، قلنا : الاستقصاء في الأسئله والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب « النهاية » .

قوله في الوجه الثاني : « أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل » ، قلنا : هذه الأشياء لو وجدت لنُقلت إلينا نقلاً متواتراً ، لأنّها امورٌ عجيبةٌ ، والدواعي متوفّرة على نقل العجائب . فلمّا لم تنقل نقلاً متواتراً ، علمنا أنّها ليست صحيحةً . سلّمنا سلامتها عن الطعن ، ولكن لا نزاع في أنّها لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً ، بل إنّما نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تفيد العلم . قوله : رواة المعجزة بلغوا حدّ التواتر ، وذلك يدلُّ على صحّة واحد منها وأيّها صحّ حصل الغرض » ، قلنا : لا نسلّم أنّ رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حدّ التواتر ، فانّه ليس كلُّ مايذكر في كتب دلائل النبوّة ممّا يصح الاستدلال القطعيُّ به على الرسالة . إنّما الذي يصحُّ الاستدلال به على ذلك امورٌ قليلةٌ ، نحو نبوع الماء من بين أصابعه ، وأمثاله . ولا نسلّم أنّ رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حدّ التواتر .

قوله في الوجه الثالث : « أخبر عن الغيب » ، قلنا : أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة اويوافقها؟ والأوّل ممنوع ، والثاني هو مسلّم . بيانه انّ العادة جاريةٌ بأنّ الرؤساءَ إذا حاولوا ترغيب الرعيّة في محاربة خصومهم ، وعدوهم ، بأنّ اليدَ لهم والدولةَ راجعة إليهم . وقوله تعالى : « وعدالله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض » من هذا الباب . وايضاً الرجل المعتقد فيه قد يُخبر عن امورٍ كليّةٍ على سبيل الاجمال . فان وقع شيءٌ من ذلك جعله حجةً على صدقه ،

و إن لم يقع قال : انا ما عنيت هذا الوقت ، بل سيقع بعد ذلك . فقوله تعالى : « الم غلبت الروم في أدنى الأرض » من هذا الباب . سلمنا انّه اخبر عن الغيب على سبيل التفصيل . فلم قلت : إنّه معجز ، والدليل عليه انّ المتحدثين رووا في كتب دلائل النبوّة انّ قسّاً وسطيحاً اخبرا عن احوال محمّد بن عبدالله ﷺ . مع انّهما ماكانا من الأنبياء ، فعلمنا انّ الكاهن قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبّرون يخبرون عن الغيوب المفصّلة بناءً على الرؤيا ، وكذا المنجمّون واصحاب العزائم . و إذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً .

أقول: أورد دلائل وطرقاً كثيرةً على النبوّة ، وسيذكر في الجواب أنّ المعتمد هوظهور القرآن على يده . والحقّ أنّ الامارات الظنيّة إذا تواترت أدّت إلى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في إثباته ، وذلك كالتجربيّات المعدودة في الضروريّات . فإيراد الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدّية إلى حكم جزم يقينيّ ، فهي و إن كانت آحادُها غيرمعتمد عليها ، لكنّها بالجملة تؤدّي إلى حكم يقينيّ ، وان لم تكن تصلح لأن يُناظر بها وعليها ؛ لأنّها تجري مجرى القضايا الّتي هي مبادى الأقيسة الّتي لا يمكن أن تثبت بحجّةٍ او برهانٍ .

قال: ثمّ نقولُ : إن كان ما ذكرته دالاً على ظهور المعجز على يده ، فمَعَنا ما يدلُّ على أنّه ممتنع ، وبيانه هو أنّه لو جاز انخراقُ العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبلُ ذهباً ابريزاً ، والبحرُ دماً عبيطاً ، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أُناساً فاضلين . ومعلومٌ أنّ تجويزه يقدحُ في البديهيّات .

أقول: أمّا انخراقُ العادة فليس ممّا ينكره المتكلّمون ، لأنّه جائزٌ مع القول بالفاعل المختار ؛ ولا ممّا ينكره الحكماء ، لأنّهم يقولون بأنّ للنفوس الزكيّة قوىً ربّما تؤثّرُ في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .

قال: سلّمنا ظهور المعجزة على يده ، فلم قلتَ إنّ كلّ من كان كذلك كان رسولاً . تقريره أنّ الاستدلالَ بظهور المعجز على الرسالة يتوقّفُ على مقامات

ثلاث: أحدها أنه فعل الله عز وجل. وثانيها أن الله عز وجل فعله لأجل التصديق. وثالثها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

أما المقام الأول، ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: انا إن أثبتنا النفس الناطقة، فلعل نفس النبي ﷺ مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلاجرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره؛ وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الانسان عبارة عن البدن المخصوص، فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان، فلا جرم، قدر على ما لم يقدر عليه غيره.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعله وجد جسماً نباتياً او حيواناً له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها ﷺ، ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته.

وثالثها: لعل الجن والشياطين اعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. او الأرواح الفلكية أعانته عليه، بل هذا ظاهر، لأن الأنبياء ﷺ يحيلون أكثر الأنباء على الملائكة، وإنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء، فقبل تصديقهم جوزنا عدمهم وعدم عصمتهم، وذلك كاف في تحقق الاحتمال.

وأما المقام الثاني، ففيه النزاع من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أنه خلق المعجز لاجل التصديق، فان المعجز لا شك انه ليس نفس التصديق. فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق المعجز دلالة على التصديق. لا سيما وقد بينتم ان الله تعالى لايجوز ان تكون افعاله معللة بالغرض. ومما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزاً وإما أن لا يكون. فان كان جائزاً لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعله فعله لا لأمر أصلاً. فان لم يجز توقف فعل القبائح على داع يخلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح. وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لايجوز

[من أفضل عباده] أن يفعل عباده. واذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق.

الثاني : سلّمنا أنّه تعالى فعل المعجز لمقصود ، لكن لم قلت : إنّ ذلك المقصود ليس إلاّ التصديق ، فلعلّه تعالى فعله لغرض آخر ، وعليكم بيان الحصر.

ثمّ إنّا على سبيل التبرّع (النزاع خ) نذكر اُموراً اُخَر : أحدها : أن يفعله ليكون ابتداءَ عادةٍ . وثانيها أن يكون تكريراً لعادةٍ متطاولةٍ ، فانّ الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلاّ في ستة وثلاثين سنة ، فيكون وصوله إلى اوّل الحمل في مثل هذه المدّة عادةً لها . فلعلّ هذا يكون من هذا الباب . وثالثها : ان يكون ذلك كرامةً [لوليّ] اومعجزةً لنبيّ آخر، في طرف آخر من اطراف العالم . ورابعها : ان يكون [ذلك إرهاصاً] لنبيّ [آخر] يأتى بعد ذلك ، كالأحوال التي ظهرت على محمّد قبل بعثته ، وكالنور الّذي يحكى انّه كان يظهر في جبين ابيه . و خامسها : ان يكون امتحاناً لعقول المكلّفين ، كما انزل المتشابهات امتحاناً لعقولهم .

المقام الثالث ، سلّمنا انّ الله تعالى صدّقه ، لكن لم قلت : إنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق، فانّ عندكم ، اللهُ تعالى خالقُ الكفر والفواحش. فاذا لم يقبُح ذلك من الله تعالى ، فلم لا يحسُن منه ايضاً تصديقُ الكاذب ، وهذا السؤال الأخير مختصٌّ بنا ، دون المعتزلة .

ثمّ نقول : هَب انّا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات ، فلم قلتَ : إنّ كلّ من ظهر على يده المعجز كان رسولاً صادقاً . والمرجع فيها إلى المثال . وهو ضعيفٌ ، لأنّا لا نقطعُ في ذلك المثال بصدق المدّعى ، لأنّه ربّما قام الملك العظيم في ذلك الوقتِ لحدوثِ ألمٍ في بطنه او شاهد شيئاً فخاف او تذكّر امراً فقام طالباً له . وبالجملة فليس هيهنا إلاّ الدوران ، وهو انّه قام عند التماس المدّعى وما قام قبل ذلك . والدوران لا يفيد إلاّ الظنّ الضعيف . كما يحكى انّ واحداً كان يجلس

في المسجد ، وكلّما دخل المؤذّن واذّن قام ذلك الانسان وخرج ، فقال له المؤذّن مالي اراك كلّما اذّنت خرجت ، فقال : لا ، بل كلّما هممت بالخروج اذّنت . وهذا يدلّ على انّ دلالة الدوران على العليّة ضعيفة . ثمّ ان سلّمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق ، فلم قلت : إنّه في حقّ الله تعالى كذلك ، وستعرف انّ القياس المؤيّد الجامع لايفيد إلاّ الظنّ ، فكيف هذا القياس الخالى عن الجامع . فهذا هو الاعتراض على الدليل الأوّل على النبوّة .

أمّا الدليل الثانى ، وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوّته ، فضعيفٌ . لأنّ غاية مافي الباب أنّه يدلّ على كون ذلك الانسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ، ولكن من أين يدلّ على النبوّة ، وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمورٌ عجيبةٌ يجعلها الناسُ قدوةً لأنفسهم في الدنيا والآخرة ، مع مابقى عنهم من العلوم الدقيقة .

وأمّا الدليلُ الثالثُ ، وهو الاستدلالُ بماجاء في التوراة والانجيل على نبوّة محمّد ﷺ . فالاعتراض : أنّكم إمّا أن تقولوا : إنّه جاء في هذه الكتب صفة محمّد ﷺ على سبيل التفصيل بمعنى أنّه تعالى بيّن أنّه سيجيء في السنة الفلانيّة رجلٌ في البلدة الفلانيّة وصفته كذا وكذا ، فاعلموا أنّه نبيٌّ ؛ وإمّا أن لاتقولوا كذلك ، بل تقولوا : إنّه تعالى بيّن ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف. فان ادّعيتم الأوّل فهو باطل ، لأنّا نجد التوراة والانجيل خاليةً عنه . لايقال : اليهود والنصارى حرّفوا هذين الكتابين . لأنّا نقول : هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغارب ، ومثل هذا لايتطرّقُ التحريف إليه ، كما في القرآن . وإن ادّعيتم الثانى فبتقدير المساعدة عليه لايدلُّ على النبوّة ، بل إنّما يدلُّ على ظهور انسان فاضل شريف . وإن دلّ على النبوّة لكن لايدلُّ على نبوّة محمّد ﷺ ، إذ ربّما كان المبشّر به إنساناً آخر .

أقول: هذا الذى ذكره كلّه بمنزلة شُبَهِ السوفسطائيّة ، فانّ اليقين

الحاصل للعقل ـ إذا قام انسانٌ على طريق مرضيّة عندالخواص ّ والعوام ّ ، وادّعى أنّه مبعوثٌ من عندالله ، والدليل على صدق قولي أنّ الله تعالى يظهر على يدي أمراً خارق العادة وظهر ، وقال : من لم يصدقني فليأت بمثل ماظهر على يدي . وعجز من عداه عن ذلك ـ لايزول بمثل هذه الاحتمالات ، وقد أشار المصنّف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ماسيأتي .

وأمّا المذكور في التوراة والانجيل الدالّ على نبوّته ﷺ فكثير يذكره المنصفون من الواقفين عليهما ، منها ماذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا : «جاء الربُّ من طورسيناء وظهر بساعير وعلا بفاران » ، وفي التوراة : « إنّ إسمعيل كان في بريّة فاران » يعني بادية العرب . وذكر الواقفون على جبالها أنّ فاران في طريق مكّة قبل العدن بميلين ونصف ، وهو كان المنزل ، والساعة هي على يسار الطريق من عراق إلى مكة . ومنه ماجاء في السفر الخامس : « إنّ الربّ قال لموسى : إنّي مقيمٌ لهم نبيّاً مثلك من بني إخوتهم ، وأيّما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدّيها عنّي ذلك الرجل باسمي ، أنا أنتقم منه » . ومنها في السفر الأوّل لهاجر : « إنّها تلدويكون من ولدها من يده فوق الجميع ، ويدالجميع مبسوطة إليه بالخشوع » . وأيضاً جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في إنجيل يوحنا : « إنّ المسيح قال : إنّي أسأل أبي أن يعطيكم فارقليطا آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحقّ » ، والفارقليط معناه كاشف الخفيّات . وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثيرٌ يطول الكتاب بذكرها ، ولايقدر المخالف على دفعها او صرفها إلى ملك اونبيّ آخر ، ولاعلى أن يكتمها .

قال: سلّمنا أنّ ماذكرتم يدلُّ على النبوّة ، لكن هنامايدلُّ على القدح فيها ، وهومن وجوه :

الأوّل شبهة الدهريّة ، وهي بالقدح في الفاعل المختار وإنكار كون الصانع قادراً عالماً بالجزئيات مريداً .

وثانيها شبهة منكري التكليف ، فانّهم يقولون : الأنبيآء إنّما جاؤوا من عندالله تعالى بالتكليف ، لكنّ القول بالتكليف محال ، على ما تقدم .

وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين : الأوّل أنّ ماجاء به الرسل إن علم حسنُه بالعقل كان مقبولاً سواء ورد به الرسول اولم يرد ، وإن علم قبحُه بالعقل كان مردوداً سواء ورد به الرسول او لم يرد . وإن لم يُعلم لاحسنُه ولاقبحُه ، فان كان في محلّ الحاجة حسُن الانتفاع به سواء ورد به الرسول اولم يرد ؛ لما تقرّر في العقل أنّ كلّ ماينتفع به الانسان ويكون خالياً عن أمارات الضرر ظاهراً كان الانتفاع به حسناً وإن لم يكن في محلّ الحاجة قبُح الانتفاع به سواء ورد به الرسول اولم يرد ، لأنّه إقدامٌ على مايحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً . الثّاني أنّ دلالة النبي ليست إلاّ المعجز بالاتفاق ، لكنّا بيّنا أنّ المعجز لايدلّ البتة عليه ، فامتنع الجزم بالصدق .

ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين :

الأوّل أنّ الله تعالى لمّا شرع شريعة موسى عليه السلام ، فامّا أن يكون قد بيّن فيها أنّها باقيةٌ إلى يوم القيامة ؛ اوبيّن فيها أنّها باقيةٌ إلى الوقت الفلاني فقط ؛ اوبيّن الشرع فقط ولم يتعرّض لبيان التأبيد والتوقيت ؟

فان قلنا : إنّه تعالى بيّن التأبيد ، لم يجز نسخه ، أمّا أوّلاً فلأنه تعالى لمّا أخبر أنّ هذا الشرع ثابتٌ أبداً [فلو] لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً ، وهوغير جائز على الله تعالى . وأمّا ثانياً فلأنّه لو جاز أن يقضيَ الله تعالى على أنّ شرع موسى عليه السلام ثابتٌ أبداً . ثمّ إنّه لايبقى ثابتاً أبداً ، فلم لايجوز أن يقضى الله تعالى على أنّ شرع محمد صلى الله عليه وآله ثابتٌ أبداً ، ثم لايبقى ثابتاً أبداً ، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم . وأمّاثالثاً فلأنّه لوجازأن يخبرالله تعالى بالتأبيد ، مع أنّ التأبيد لايحصل ، ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق .

وأمّا إن قلنا إنّه تعالى بيّن في شرع موسى عليه السلام أنّه ثابتٌ إلى الوقت الفلاني كان هذا من الامور العظيمة التي تتوفّر الدواعي إلى نقله ، فوجب أن

أن ينقل ذلك التأقيت متواتراً . والنقل المتواتر لايجوزالاطباق على إخفائه ، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد صلى الله عليه وآله معلوماً بالضرورة للخلق ، وأن يكون المنكرله منكراً للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام على دعواهما . فلمّا لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم. ولأنّه لوجاز أن لاينقل هذا التأقيت نقلاً متواتراً لجاز ان يقال: إنّ محمداً صلى الله عليه وآله حوّل الصوم من رمضان إلى شوّال، والقبلة من الكعبة إلى غيرها، وأنّه صلى الله عليه وآله قال: إنّ شرعي يبقى مؤبّداً إلى الوقت الفلاني ، مع انّه لم يُنقل شيء من ذلك ، وتجويزه قدحٌ في شرع محمد صلى الله عليه وآله .

وامّا ان قلنا انّه تعالى بيّن في شرع موسى انّه ثابتٌ ولم يبيّن التأبيد ولا التأقيت . فهذا محال ، لماسنبيّن في اصول الفقه انّ الأمر لايفيد الاّ وجوب الفعل مرّةً واحدةً . ومعلوم انّ شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك ، فانّ التكاليف كانت متوجّهةً بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتّفاق . فلمّا ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأوّل ويلزم من صحته امتناع النسخ .

الثاني أنّ اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرّقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام أنّ كلّ واحد منهما أخبر أنّ شرعه باق إلى يوم القيامة، وخبر التواتر يفيد العلم ، وإلاّ لما أمكنكم إثبات وجود محمد صلى الله عليه وآله فضلاً عن نبوّته . وإذا صحّ ذلك عنهما فلاشكّ أنّ قولهما حجّةٌ .

لايقال : شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل . أمّا اليهود فلأنّ بختنصر قتلهم حتّى لم يبق لهم إلاّ عددٌ يسيرٌ دون عدد التواتر . وأمّا النصارى فلأنّهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر .

لأنّا نقول : أمّا قتل اليهود فضعيفٌ ، لأنّ اليهود كانوا امّةً عظيمةً ، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدّاً ، فمن المستحيل قتل هذه الأمّة العظيمة الى حيث لايبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر . وأمّا حديث

النصارى فضعيف أيضاً ، لأنّ ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى ﷺ قبل مبعث محمد ﷺ ، وذلك مما لم يقل به أحد .

< الجواب عن الشبهات في ادلة نبوة محمد (ص) >

والجواب أنّ المعتمد في رسالة محمد ﷺ ظهور القرآن عليه . وسائر الوجوه إنّما يذكر للتتمة والتكميل . قوله « لوجاز انخراق العادة لارتفع الأمان عن البديهيّات » قلنا : هذا لازم على الفلاسفة ، لاحتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم .

قوله « يجوز أن يكون حدوث المعجز لامن الله تعالى . وإن كان منه ، لكنّ الغرض منه شيء سوى التصديق » قلنا : المعتزلة عوّلوا في الجواب عنه على حرف واحد ، وهو أنّه لو كان المدّعي كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز ، منعاً للعباد من الوقوع في الضلال .

وهذا الجواب ضعيف،لأنّه يقال : إنّما يجبُ على الله تعالى كشف الحال فيه لم لو يحتمل ظهور المعجز وجهاً آخر سوى دلالته على تصديق الله عز وجل لذلك المدّعي . فأمّا لمّا احتمل ذلك واحتمل غيره، فلو قطع المكلّف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبَل العبد لامن قبل الله تعالى ، وفي مثل ذلك لايجب على الله تعالى كشف الحال . ألاترى أنّه لم يقبح إنزال المتشابهات لما أنّها محتملة غير قاطعة . فكذا هيهنا . وأيضاًفانّه تعالى يُعين الكفرة على المسلمين ، ويمكّنهم من قتل أوليائه ، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفّار، وقدلايجيب دعاءهم ولايعطيهم مُناهم، والكُفّار يقولون في دعائهم « اللّهم انصر أحبّ الفئتين إليك ، وإن لم ترض مانحن فيه من تكذيب مدّعي النبوّة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنّاما أعطيتنا من القوى والتمكّن . والربُّ قد لايفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا مُوهماً لتصديق الكفرة . فلمّا لم يلزم هذا فكذا ماقالوه .

والجواب الحقُّ مبني على مقدّمة ، وهي أنّ تجويز الشيء لاينافي القطع

بعدمه ، فانّا نُجوّز أن يخلق الله إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين ، وأن يقلب الأنهار دماً ، والجبال ذهباً . ثمّ إنّا مع هذا التجويز نقطع بأنّه لم يوجد . ولأنّ من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شزراً عُلِم بالضرورة غضبُه . وكذلك القول في حُمرة الخَجِل وصُفرة الوَجل ، مع أنّ حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن . وهذا أيضاً لازمٌ على الفلاسفة ، على ماقرّرناه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنّما علمنا أنّ المُحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى ، لما قدّمنا من أنّ جميع الممكنات واقعةٌ بقدرة الله تعالى . وإنّما قلنا : إنّها دالّةٌ على التصديق ، لماأنّا لمّارأينا النبى عليه السلام يقول : « ياالهى إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسوّد وجهَ القمر مثلاً » فلمّا قال النبى عليه السلام ذلك اسوّد وجه القمر صرنا مضطرّين إلى العلم بأنّه تعالى صدّقه في تلك الدعوى ؛ ولذلك فانّ كلّ من أقرّ في القرون الماضية بأنّ هذه المعجزة مَن فعل الله تعالى أقرّ بصدق المدّعى ولم يبق له فيه شكٌّ ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل ممّا لايقدح في هذا العلم الضرورىّ ، لماضربناه من المثال .

وأمّا شبهة الدهريّة ونُفاة التكليف فقد تقدّم الجواب عنها .

وأمّا شبهة البراهمة فهى مبنيّةٌ على الحسن والقبح ، وقدتقدّم القول فيه .

< ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل >

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفتَ أنّ الامور قسمان ، منها مايستقلّ العقل بادراكه ، ومنها مالايستقلّ . والأوّل كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم . وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل ، وقطع عذر المكلّف من كلّ الوجوه ، على ماقال تعالى : « لئلايكونَ للناس على الله حجةٌ بعدالرسل » وقال : « ولوأهلكناهم بعذابٍ من قبلِه لقالوا : لولاارسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتكَ من قبلِ أن نذلّ ونخزى » فبيّن تعالى أنّ بعثة الرسل لقطع الحجّة .

والعلمآء ذكروا وجوهاً ثلاثة :

الاوّل أن قالوا : إنّ الله جلّ ثنائه إن كان خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يُبيّنَ لنا العبادةَ التي يريدها منّا أنّها ماهي ، وكم هي ، وكيف هي ، فانه وان وجب أصل الطاعة في العقل ، فكيفيّتها غير معلولة لنا . فبعث الله تعالى الرسلَ لقطع هذا العذر ، فانّهم اذا بيّنوا الشرائع المفصّلة زالت أعذارهم .

وثانيها : أن يقولوا : إنّك ركبّتنا تركيبَ شهوةٍ وغفلةٍ ، وسلّطت علينا الهوى والشهوات ، فهلاّ أمددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا ، واذا مال بنا الهوى منّعنا . ولكنك لمّا تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك اغراءً لنا على تلك القبائح .

وثالثها : أن يقولوا : هب أنّا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لانعلم بعقولنا أنّ من فعل القبيح عُذّبَ خالداً مخلّداً في النّار ، لاسيّما وكنّا نعلم أنّ لنا في فعل القبيح لذّةً ، وليس لك فيه مضرّةٌ ؛ ولم نعلم أنّ من آمن وعمل صالحاً استحق الثواب [الخالد] لاسيّما ، وكنّا قد علمنا أنّه لامنفعةَ لك في شيء فلاجرمَ لم يكن مجرّد العلم بالحسن والقبح داعياً ولاوازعاً . أمّا بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار ، فكانت البعثة قطعاً له لعذر المعاندين من هذه الوجوه .

وأما فائدة بعثهم فيما لايستقل العقل بدركه فقد ذكروا اموراً :

أحدها : العقل لايدلُّ إلاّ على الصفات الّتي يحتاج العقل إليها . أمّا السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئيّة فلاطريق إليها إلاّ السمع .

وثانيها : أنّ المكلّف يبقى خائفاً فيقول : لو اشتغلت بالطاعة لكنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير اذنه . ولولم أشتغل بها فربما أعذّب على ترك الطاعة ، فيبقى في الخوف على التقديرين . وعند البعثة يزول هذا الخوف .

وثالثها : أنّه ليس كلُّ ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه ، فانّ النظر إلى وجه الحرّة العجوز الشوهاء قبيح ، [وإلى وجه الأمة الحسناء] حسن

في الشرع .

ورابعها : أنّ الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاءٌ ومنها دواءٌ ومنها سمٌّ ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلاّ بعد الأدوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر . وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أنّ المنجمّين عرفوا طبائع درجات الفلك ، ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة ، لأنّ التجربة يعتبر فيها التكرار ، والأعمار البشريّة كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة . ثمّ إنّهم وقفوا على الكلّ بالرصد فكيف وقفوا على على أحوال عطارد ، مع أنّ الآلات الرصديّة لا تفي بأحواله ، لصغره وخفائه وقلّة نوره وكثرة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب .

وسادسها : أنّ الانسان مدنيٌّ بالطبع ، والاجتماع مظنّة التنازع المفضى إلى التقاتل ، فلا بدّ من شريعة يفرضها شارعٌ لتكون مرغّبة في الطاعات و زاجرة لنا عن السيّئات .

وسابعها : لو فوّض كيفيّة العبادة إلى الخلق فربما أتى كلُّ طائفة بوضعٍ خاصٍ ثمّ أخذوا ينقضون لها فيفضى ذلك إلى الفتن . وأمّا وضع الشريعة فممّا ينافي ذلك .

وثامنها : أنّ الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد ، والعادة لا تكون عبادةً . وأمّا الّذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقفاً على كمّيته كان إتيانه به محض العبادة ، و لذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحجّ .

وتاسعها : أنّ العقول متفاوتة ، والكامل نادر ، والأسرار الالهيّة عزيزة جداً فلا بدّ من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضاً ، ليصير كلُّ مستعدٍ إلى منتهى كما له الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أنّ كلّ جنس تحته أنواع ، فانّه يوجد فيما بين تلك الأنواع

نوع واحد هو أكملها ، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف ، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص ، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء . فأشرفُ الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ، ومنه تنبثّ القوى على جميع جوانب البدن . وكذا الانسانُ لابدّ فيه من رئيس . والرئيس إمّا أن يكون حكمه على الظاهر فقط ، وهو السلطان او على الباطن ، وهو العالم ؛ او عليهما معاً ، وهو النبيّ ﷺ او من يقوم مقامه فالنبيُّ يكون كالقلب في العالم ، وخليفته كالدماغ . وكما أنّ القوى المدركة إنّما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، فكذلك قوّة البيان والعلم إنّما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادي عشرها : الهدايةُ إلى الصناعات النافعة ، قال الله تعالى في داود ﷺ : « وعلّمناه صنعة لبوس لكم » ، وقال لنوح ﷺ : « واصنع الفلك بأعيننا » ، ولاشكّ أنّ الحاجة إلى الغزل والنسج والخياط والبناء وما يجري مجراها أشدُّ من الحاجة إلى الدرع ، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها .

وثاني عشرها : أنّه لا بدّ في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة ، فلا بدّ من البعثة لتعليمهما ، ولهذا قال تعالى لنبيّه : « خُذِ العفوَ وامرْ بالعُرف وأعرض عن الجاهلين » ، وقال تعالى : « إنّ الله يأمر بالعدل والاحسان » ، وقال : « فبما رحمة من الله لنتَ لهم » ، وقوله : « وإنّك لعلى خلق عظيم » . فقد ظهرت فوائد البعثة [من هذه الوجوه] .

< الجواب عن شبهات اليهود >

وأمّا شبهةُ اليهود فالجوابُ عن اُولاهما : أنّ الله تعالى بيّن أنّ شريعة موسى ﷺ مؤقّتةٌ بياناً إجمالياً ، ولم يبيّن كمّية الوقت . قوله : « لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر ، كما عرف أصل الدين بالتواتر » ، قلنا : لم لا يجوز أن يكون توفّر الدواعي على نقل الأصل أتمّ من توفّرها على نقل الكيفيّة ، فلا جرم كان أحد

التواترين أقوى من الآخر . والجوابُ عن أخراهما أنّ بلوغ رُواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا . وإذا كان كذلك لم يحصل العلم بهذا الخبر .

أقول: شبهةُ البراهمه أنّ الرسل إمّا أن يجيئوا بما يوافق العقول او بما يخالفها . وما يخالف العقول غير مقبول ، فلا فائدة في مجيئهم بذلك . وما يوافقها فلاحاجة فيه إليهم ، فاذن لا فائدة في مجيئهم .

وجوابُهم أنّ كلّ ما يوافق العقول لا يخلو إمّا أن تستقلّ العقول بادراكه وإمّا أن لا تستقلّ . والحاجة إليهم في القسم الثاني . وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين : أحدهما تقتضي العقول نقيضه . والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه . ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل او الاجل ، وهم يعرّفوننا ذلك .

وأمّا الشبهة الاولى لليهود ، فجوابها أنّ ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأبيد في قوله : « تمسّكوا بالسبت أبداً » . وذلك لا يناقضُ انقطاع ذلك الحكم بعد مدّة طويلة ، فانّ التأبيد قد يُستعمل فيما يبقى مدّة طويلة فانّ في التوراة : « إنّ الله تعالى قال لنوح عليه السلام عندخروجه من الفلك : إنّي جعلتُ كلّ دابّةٍ حيّةٍ مأكلاً لك ولذرّيتك ، وأطلقتُ ذلك لكم كنبات العشب أبداً ، ما خلا الدم ، فلا تأكلوه » ، ثمّ حرّم على لسان موسى كثيراً من الحيوان ، وهذا نسخٌ ظاهرٌ ، وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى . وفي السفر الثاني من التوراة : «قرّبوا كلّ يوم خروفين : خروف غدوة ، وخروف عشيّة بين المعارب قرباناً دائماً لا حقاً بكم » ، ثمّ انقطع ذلك الدوام عند علمائهم. وقال في موضع : « كلُّ عبدٍ خَدَمَ ستّ سنين يُعرَضُ عليه العِتقُ ، فان لم يَقبَل ثُقبَ اُذُنُه ويُستخدَمُ أبداً » ، وقال في موضع آخر : « يُستخدم خمسين سنةً ثمّ ينعتق في تلك السنة » . وأمثال هذه كثيرة ، يقف عليها كلُّ منصف يطّلع على كتبهم المنزلة .

وأمّا شبهتهم الثانية ، وهي القول بأنّ موسى عليه السلام أخبر أنّ شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة . فذلك غير مسلّم ، لأنّ موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد و القيامة في التوراة ، وإنّما أخبر بهما الانبياء الذين كانوا بعده .

والقول بانتشار اليهود في شرق الارض وغربها باطلٌ ، لانّهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل إلى العجم منهم أحد ، قبلَ مابَعَثَ بختنصر اومن قام مقامه جماعةً من أسرائهم إلى اصفهان ، فبنوا فيها المدينة المعروفة باليهوديّة . ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار التوراة ثلاث نسخ مختلفة ، إحداها التي في أيدى اليهود القرابين والربانيين ، والثانيه التي في أيدى السامرة ، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم ، وهي في أيدى النصارى . والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيّات مشهورٌ . وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها أساس دينهم بالتواتر فكيف يُعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأنّ شرعه يبقى إلى القيامة .

وتواتر النصارى أيضاً قريبٌ من ذلك ، إلاّ أنّ تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدأ ، فانّ الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلي العدد . ولذلك صار لا نجيلهم أربع نسخ : نسخة متّى ونسخة يوحنّا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من أكابر الحواريين نقله على وجه . وأكثرُ تحريفاتهم لأحكام التوراة ، كاباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل ، مرويٌّ عن الحواريّين ، لا عن عيسى عليه السلام .

وقولُه في الجواب ـ عن المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بأنّ ذلك لا يجب إذا كان له احتمالان . والاستدلالُ بنزول المتشابهات غيرُ واردٍ عليهم ، لأنّهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلّفون به في الدين ، والمتشابهات ليست من هذا القبيل ، لأنّ الوقف على قوله « وما يعلم تأويله إلاّ الله » لا يضرُّ في الامور الدينيّة بالاتّفاق . وتمكينُ الكفرة

من المسلمين ، وعدمُ إجابة دعوات أهل الحقّ ، وإجابتُها لأهل الباطل ، فليس ممّا يضرُّ بامور الدين . ونقائضها لا ينفع فيها . وقولُه « تجويزُ الشيء لا ينافي القطع بعدمه » ، فكما قاله إذا لم يكن العدم واجباً .

وأمّا فوائد البعثة التي عدّها فنقول : ضرورةُ وجود الأنبياء لتكميل الاشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة ، وتساعدهم في الامور الدينيّة وسياسة الخارجين عن جادّة الخير والصلاح ، وباقي الوجوه التي عدّها ، فلبعضها زيادةٌ في المنفعة وبعضها ممّا لا فائدة في إيراده ، فانّ الأنبياء ﷺ لم يعلمّونا الطبّ ولا طبايع الحشايش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارد ، ولا أكثر الصناعات .

< طريقة الحكماء في اثبات النبوة >

وأمّا الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء ، فطريقتهم في إثبات النبوّة أنّهم يقولون : الانسان مدنيٌّ بالطبع . يعنون به أنّ الشخص الواحد لايمكنه أن يحصّل أسباب معاشه وحده ، فانّه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق ، واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد ، والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة ، والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والأعداء ، وكلُّ ذلك غير حاصل في أصل الوجود ، بل كلّها ممّا يحصل بالصناعات . والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً ، بل هو مضطرٌّ إلى معاونة بني جنسه في ذلك ، حتّى يقوم كلُّ واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيّش ، وهذا معنى التمدّن .

ولا بدّ فيما بينهم من معاملات ومعاوضات . وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بدّ من قانون بينهم مبنيّ على العدل والانصاف حتّى لا يحيف بعضهم على بعض . ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصيّة في ذلك البعض ، وإلاّ لما قبلَـهُ الباقون وتلك الخصوصيّةُ يجب أن تكون من عند خالقهم حتّى ينقادوا لذلك . فالآتي بهاهو النبيُّ ولا بدّ له من أمر يختصُّ

به دون غيره ، يقتضي ذلك لمن وقف عليه أن يقرّ بكونه نبيّاً وينقاد له وذلك هو المعجز .

ولابدّ من أن يُمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقيناً اوتقليداً والاقرار بنبوّة ذلك النبيّ ، وأن يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون ، وأن يفرض عليهم العبادات ، لئلا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبيّهم ، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة ، لتكون عقائدهم موافقةً لما يظهرون من العبادات والمعاملات ، كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق ، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر حتّى يتّقوا به ويعملوا بحسبه . وهذه الضرورات لنوع الانسان أهمّ من خلق الأشفار والحاجبين لوقاية العين ، ومن تعريض الأظفار على لحوم الأصابع ، وغير ذلك ممّا يشبهه .

فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال ، لابدّ وأن يبعث الأنبياء ويمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيّش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لاجله .

قال : **مسألة**

< في عصمة الانبياء عليهم السلام >

القائلون بالعصمة ، منهم من زعم أنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيانُ بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنّه يكون متمكناً منه . والاوّلون : منهم من زعم انه يكون مختصاً في بدنه او في نفسه بخاصيّة تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواصّ البدنيّة ، لكن فسّر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية وهو قولُ أبي الحسن الاشعريّ .

والذين لم يسلُبُوا الاختيار فسّروها بأنّه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعَلمَ أنّه لا يُقدِمُ مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الامر إلى حدّ الالجاء وهؤلاء احتجّوا على فساد قول الاوّلين : من العقل بأنّ الامر لو كان

كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحاً ، ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ؛ و من النقل بقوله تعالى : « قل إنّما أنا بَشَرٌ مثلكُم يوحى إليّ . ولاتجعل معالله الهاً آخرَ . ولولا أن ثبّتناكَ لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . و ما اُبرّىء نفسى » .

ثمّ إنّ هؤلاء زعموا أنّ أسباب العصمة أمور أربعة : أحدها أن يكون لنفسه اولبدنه خاصيّةٌ تقتضى ملكةً مانعةً منالفجور والفسوق. والفرق بينالفعلوالملكة معلوم . وثانيها أن يحصلله العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات . وثالثها تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحى والبيان منالله تعالى . ورابعها أنّه متى صدر عنه أمرٌ من الامور من باب ترك الأولى اوالنسيان لم يُترَكْ مُهملاً ، بل يُعاتب ويُنبّه عليه ويضيق الأمرفيه عليه . فاذا اجتمعت هذه الامور الأربعة كان الشخص معصوماً عن المعاصى لامحالةَ ، لأنّ ملكة العفة إذاحصلت في جوهر النفس ، ثمّ انضمّ إليها العلم التامّ بمافي الطاعة من السعادة و فيالمعصية من الشقاوة ، صار ذلك العلم مُعيناً له على مقتضىالملكة النفسانيّة ، ثمالوحى يصير مُتمّماً لذلك ، ثمّ خوفالمؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكّداً لذلك الاحتراز ، فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة .

أقول: في كون أسباب العصمة مشتملةً على هذهالامور الاربعة نظرٌ ، لأنّهم جعلوا الوحيَ أحدَ أسبابها . وكثيرٌ من الأمّة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة وبعصمة حوّاء ومريم وفاطمة، ولميقولوابالوحى إليهم . والتحقيق يقتضىأنلاتكون العصمة لأجل الطمع فيالسعادة والخوف منالمعصية ، لأنّ ذلك يقتضى أن لاتكون العصمة مقتضى طبع صاحبهما ، بلتكون بالتكلّف . والأجود أن يقال : إنّ اللهتعالى في حقّ صاحبها لطفاً لايكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك ، هذا على رأى المعتزلة . اويقال : إنّها ملكةٌ لايصدر عن صاحبها معها المعاصى ، وهذا على رأى الحكماء .

قال: ثمّ اتّفقت الأمّة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلاّ الفضليّة من الخوارج ، فانّهم اعتقدوا أنّ كلّ ما يُطلق عليه اسم العصيان فهو كفرٌ . ثمّ إنّهم جوّزوا على الرسُل المعاصي ، فلاجرمَ جوّزوا الكفرَ عليهم . ويدلّ على فساده أنّه لوجاز الكفرعليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه ؛ لقوله تعالى « فاتّبعوني» وفساده يدلُّ على فساد قولهم .

ومن الناس من لم يُجوِّز الكفر ، لكنّه جوّز إظهار الكفر على سبيل التقيّة. واحتجّوا عليه بأنّ إظهار الاسلام إذا كان مُفضياً إلى القتل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة ، وهو غير جائز . وهذا أيضاً باطلٌ ، لأنّه يُفضي إلى خفاء الدين بالكليّة. ولأنّه لوجاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة ، لأنّ الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكليّة منكرين له ، فكان يلزم أن لايجوز لأحد من الأنبيآء إظهار الدّعوة . لأنّ الخوف الشديد كان حاصلاً لابراهيم عليه السلام في زمن نمرود ، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون ، مع أنّهم لم يمتنعوا من إظهار الحقّ .

ومن الناس من لم يجوّز الكفر ولا إظهاره ، لكنّه جوّز الكبائر عليهم . والأكثرون لم يقولوا به ، لوجوه :

الأوّل لوصدرت الكبيرةُ عنهم لكانوا أقلّ درجةً من عُصاة الأمّة ، وذلك غير جائز . بيانُ الملازمة أنّ درجات الأنبيآء في غاية الشرف . وكلُّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحشَ. ألاترى إلى قوله تعالى : « يا نسآء النبيّ من يأتِ منكنّ بفاحشة مبيّنة يضاعف لها العذاب» والمحصن يرجم وغيره يحدّ ، وحدُّ العبد نصفُ حدّ الحرّ . وامّا أنّه لايجوز أن يكون النبي عليه السلام أقلّ حالاً من الامّة فبالاجماع .

أقول: لوقال : « الأنبيآء عليهم السلام أكثر علماً بقبح الفواحش وأوفر إقبالاً على الامور الالهيّة ، فيكون صدور الذنب عنهم أفحش » لكان أقرب . والمُحصَن يُرجم لالشرفه ، بل لاستغنآئه عن الزنا ، بخلاف غيره .

قال: الثانى أنّ بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لايكون مقبولَ الشهادة، لقوله تعالى: «إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبيّنوا» لكنّه مقبول الشهادة، وإلاّ لكان أدنى حالاً من الأمّة.

الثالث أنّ بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرّماً، لكنّه محرّمٌ، لقوله تعالى: «إنّ الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة».

الرّابع لوأتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: «فاتبعونى» فيفضى إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محال.

أقول: هذا الدليل لايختصُّ بالكبيرة، فانّه في الصغيرة أيضاً قائم.

قال: وأمّا الذين لم يجوّزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر، واتفّق الأكثرون على أنّه لايجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً، سواء كانت صغيرةً أو كبيرةً، بل يجوز صدورها منهم على أحدِ وجوه ثلاثة: أحدها السهو والنسيان، والثانى ترك الأولى، والثالث اشتباه المنهىّ بالمباح.

أقول: ترك الأولى ليس من المعاصى، فان الأولى وغير الأولى يشتركان في كونهما مباحين، و إنّما يُعاتبُ على ترك الأولى، لاسبيل العقوبة، بل على سبيل الحثّ على فعل الأولى. وأيضاً اشتباه المنهىّ بالمباح لايجوز عليهم، لأنّه يدلّ على جهلهم بالمنهيّات، والجاهل بها كيف يحترز عنها. وأيضاً يجب الاقتداء بهم، لقوله تعالى: «ومن يتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ماتولّى ونصله جهنم وساءت مصيراً». والذى يشتبه عليه المنهىُّ بالمباح كيفَ يُقتدى به.

قال: واختلفوا في الوقت الذى تعتبر فيه العصمةُ. أمّا الفضليّة من الخوارج فقد جوّزوا [بعثةَ من يعلم الله تعالى أنّه يكفر، و منهم من لم يجوّز ذلك، لكنّه جوّز] بعثة من كان كافراً قبل الرّسالة. وهوقول ابن فُورَك، لكنه زعم أنّ هذا الجائز لم يقع. ومن الحشويّة من زعم أنّ الرسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة،

لقوله : « ووَجدَكَ ضالاً فهدى » ، ولقوله تعالى : « وما كنتَ تدرى ماالكتابُ ولا الايمانُ » . واتفق المحصّلون على فساد ذلك . ومن الناس من طرَدَ ذلك الحكمَ في الأئمة وقال : كماالايجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لايجوز أن يكون الامام أيضاً كافراً قبل الامامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين رضوان الله عليهما.

وامّا أنّه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبيآء قبل البعثة ؟ فالأكثرون من أهل السنة جوّزوا ذلك مستدلّين بأفعال إخوة يوسف ﷺ . ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوّتهم . ثم الذين جوّزوا ذلكَ قالوا : منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنّهم إنّما جوّزوا ذلك على سبيل النّدرة بحيث يتوبون عنه ويستقيم حالهم فيما بين الخلق بالصلاح . فأمّا لوأصرّوا على الكبآئر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غيرجائز ، لأنّ المقصود من بعثتهم يفوت على هذا التّقدير .

وأمّا أنّه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها . فالروافض أوجبوا ذلك . ومن عداهم جوّزوه . ولكن اختلفوا في كيفيّتها ، أمّا النظّام والأصمّ وجعفر بن مبشّر فانهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان . فيقال لهم إما أن تقولوا انه يبقى حال السهو مكلفاً . وهو غير جائز ،لأنّه تكليف مالايطاق ؛ اولايبقى مكلّفاً ، وحينئذٍ لايكون ذلك معصيةً . اوتقولوا إنّما عوتبوا على ترك التحفّظ من النسيان ، وهوقول أهل السنّة.ومن الناس من حمل تلك الزلاّت على ترك الأولى .

لايقال : لوكان ترك الاولى سبباً لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبداً ، إذلاعبادة إلاّ وفوقها عبادة ، ولايستحقُ العقابَ على المباحات .

لأنّا نقول : استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنّما يتوجّه إذا يلزم منه فوات مصلحةٍ ، او حصول مضرّةٍ لايمكن احتمالُها . وفي الاعتذار عن قصّة آدم ﷺ ، منهم من زعم أنّ قوله تعالى « وعصى آدم ربّه فغوى » اى عصى أولاد آدم كمافي قوله « واسأل القريةَ » . ومنهم من سلّم أنّ المرادبه آدم ، ثمّ زعم ابن فورك أنّ ذلك كان قبل الرسالة . ومنهم من قال : كان ذلك بعد الرسالة ، ثمّ زعم الاصمّ

أنّه كان على سبيل النسيان، لقوله تعالى: « فنسى ».

والاعتراض عليه: أنّ أبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة النّهي فقال: «ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة». ومع هذا التذكير لم يمتنع حصول النّسيان. وأيضاً إنّ الله تعالى يعاتبه على ذلك وقال: « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة». وآدم وحوّاء اعترفا بالزلّة فقالا: « ربّنا ظلمنا انفسنا». والله تعالى قبل توبتهما فقال: « فتاب عليه». وكلّ ذلك ينافي النسيان.

ومنهم من سلّم انّ آدم كان متذكراً للنّهي، لكنّه اقدم على التناول بالتّأويل، وهو من وجوه: احدها زعم النظّام: انّ آدم فهم من قوله: « ولا تقربا هذه الشجرة» الشخص، وكان المراد النوع، وكلمة « هذه» كما تكون إشارةً إلى الشخص فكذلك تكون إشارةً إلى النوع، كقوله ﷺ « هذا وضوءٌ لا يقبل الله الصلاةَ إلاّ به»، وزعم آخرون: انّ النهى وإن كان ظاهراً فى التحريم لكنّه ليس نصّاً فيه، فصرفه عن الظاهر لدليلٍ عنده.

أقول. يؤكّد قولَ من يقول: المراد من قوله تعالى « وعصى آدم»: « وعصى اولاد آدم»، قولُه تعالى في قصّة آدم عليه السلام: « فلمّا آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما»، وبالاتّفاق لم يشرك آدم ولا حوّاء، إنّما اشرك اولادهما. ومن يقول: إبليس ذكر آدم ومع هذا الذكر يمتنع النسيان، فجوابُه يجوز أن يكون وقت التذكر غيرَ وقتِ النّسيان، وإلاّ فلا وجهَ لقوله تعالى « فنسى». وهذا النهى يجوز ان يكون نهى الكراهة، لا نهى التحريم. وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلاّ بالتأويل او التوقّف.

قال: **مسألة**

< الكرامات جائزة خلافا للمعتزلة وابى اسحاق منا >

الكرامات جائزة عندنا، خلافاً للمعتزلة والاستاد أبي اسحاق منّا. لنا التمسّك بقصّة مريم وآصف. ثمّ تميّز الكرامات عن المعجز بتحدّي النبوّة.

أقول : للمنكر ان يقول : ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان . امّا في عيسى فعلى سبيل الإرهاص . وامّا في سليمان فقد كان على سبيل التحدّى مع بلقيس ، يعنى : بعض اتباعى يقدرون على هذا ، فهل تقدرون أنتم عليه ، بدليل أنّها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

قال: مسألة

< الانبياء أفضل من الملائكة ام لا ؟ >

الأنبياءُ أفضل من الملائكة عندنا ، خلافاً للمعتزلة والقاضى منّا والفلاسفة . لنا قوله تعالى « إنّ الله اصطفى آدم ونوحاً » . وسواء أجريناه على العموم او حملناه على عالمى ذلك الزمان ، كما في قوله تعالى : « وفضلناهم على العالمين » فالمقصود حاصل . ولأنّ البشر يعرفون الله تعالى بآياته ويحبّونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة ، وليس للملائكة شيء من ذلك، فتكون طاعة البشر أشقّ ، فيكون أفضل ، لقوله ﷺ : « أفضل العبادات أحمزها » اى أشقّها :

أقول: لقائل أن يقول : يريد بالفضل كثرة العلم اوالقربة إلى الله تعالى اوغير ذلك ، فان اردت به كمال العلم فغير مسلّم ، لأنّ علوم الملائكة فطريّة وعلوم الناس كسبيّة نظريّة . وإن أردت به القربة فالملائكة أقرب ، لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم ، والأنبيآء محتاجون إلى وساطتهم .

قال: < الفلاسفة احتجوا على ان الملك افضل بوجوه >

امّا الفلاسفة فقد احتجّوا على أنّ الملك أفضل ، بوجوه :

أحدها أنّ الروحانيّات بسيطة ، والجسمانيات مركبة ، والبسيط أشرف من المركب .

وثانيها أنّ الروحانيّات مطهّرة عن الشهوة والغضب التى هى منشأ الأخلاق الذميمة ، والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها الروحانيّات صور مجرّدة وكمالاتها حاضرة بالفعل. والنفوس البشريّة ماديّة، إمّا بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجاً، او في أفعالها عند من يجعلها مجرّدة، وعلى التقديرين فهي بالقوّة. وما بالفعل التامّ أشرف ممّا بالقوّة.

ورابعها أنّ الروحانيات صورٌ مجرّدةٌ ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة، والجسمانيّات مركّبة من مادّه وصورة، والمادّة منبع العدم والشر، والخير أفضل من الشرّ.

وخامسها الروحانيّات نورانيّة علويّة لطيفة، والجسمانيّات ظلمانيّة سفليّة كثيفة.

وسادسها الروحانيات فضَلتِ الجسانيّاتِ، بقوتى العلم والعمل. أمّا العلم فلاحاطتها بالامور الغائبة عنّا واطّلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا، ولأنّ علومهم علوم كليّة وعلوم الجسمانيّات جزئيّة. وعلومهم فعليّة وعلوم الجسمانيّات انفعاليّة. وعلومهم فطريّة آمنة من الغلط وعلوم الجسمانيّات كسبيّةٌ متعرّضةٌ للغلط. وأمّا العمل فلكونهم عاكفين على العبادة، يسبّحون الليل والنهار لايفترون. والجسمانيّات ليست كذلك.

وسابعها الروحانيّات لها قوّةٌ قويّةٌ على تصريف الأجسام، كالسحاب والزلازل القويّة، من غير أن يعرض لها فتور وكلال، بخلاف الجسمانيّات.

وثامنها الروحانيّات اختياراتُها متوجّهةٌ إلى الخيرات ونظام العالم، والجسمانيّات اختياراتُها غير جازمة، بل متردّدةٌ بين جهتي السفالة والعلو.

وتاسعها الروحانيات مختصّةٌ بالهياكل العلويّة النورانيّة، والجسمانيّات مختصّة بهذه الهياكل الفاسدة، ونسبة الأرواح نسبة الهياكل، فلمّا كانت الهياكل السماويّة أشرفَ كانتِ الأرواح السماويّة أشرفَ.

وعاشرها الأرواح الفلكيّة متصرّفة في هذا العالم، فانّها هي المدبّرات أمراً، وهي المبدأ والمعاد، وهما أشرف من ذوى المبدأ وذوى المعاد، فالرّوحانيات أشرف.

أقول: في هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ ، أمّاقوله : « البسيط أشرف من المركب» فيقتضي أن تكون العناصر أشرف من الناس ، حتّى من الأنبياء ، فانّ أجسادهم مركبّة من العناصر .

وقوله « الروحيانيات مطهرّة عن الشهوة والغضب ، والجسمانيّات غير خالية عنها » فيقال له : إن أردتَ بالروحانيات المفارقات فالنّفوس البشريّة مفارقة ، وهي ملابسةٌ بالشهوةِ والغضبِ ، والأجسام الفلكيّة والعنصريّة ونفوسها خاليةٌ عنها .

وقوله : « الروحانيّات كمالاتها بالفعل » فذلك مختصٌّ بالعقول . فهيهنا أخرج النفوس عن الروحانيّات .

وقوله : «الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيّات مركبّة من مادّة وصورة » ففي هذه القسمةِ سقطت النفوس العلويّة والسفليّة عن القسمة .

وقوله : « الروحانيّات نورانيّة علويّة لطيفة » وصفها بأوصاف الأجسام ، فانّ النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لايكون إلاّ جسماً . إلاّ أن يريد بهذه الصفات غير ماهي دالّة عليها .

وقوله ، في تفضيل علم الروحانيّات باحاطتهم بالامور الغائبة عنّا ، مستدركٌ ، لأنّ الغيبة والحضور لايكون في غير الأجسام . وقوله « اطلاعهم على مستقبل أحوالنا » يناقض قوله « لأنّ علومهم كلّيةٌ » . وقوله « وعلومهم فعليّة » يقتضي أنّها لاتعلم الاله ، لأنّها ليست بفاعلة إيّاه ، ولايعلم السافل منها ماهو أعلى درجة منه . وأمّا عكوفهم على العبادة ، فمن شأنِ النفوس السماويّة عندهم الّتي تحرك أجسامها تقرّباً إلى مباديها .

وقوله : «الروحانيّات تقوى على تصريف السّحاب والزلازل » فهيهنا أخرج العقول عن الروحانيّات ، لأنّها لاتباشر الأجسام . والرياح والأبخرة الّتي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولانفوس .

و في قوله : « الجسمانيّات اختياراتها غير جازمة » أخرج النفوس البشريّة عن الروحانيّات .

وفي قوله ، «الروحانيّات مختصة بالهياكل العلويّة والجسمانيّات بالهياكل الفاسدة » أخرج العقول من الروحانيّات ، وجعل النفوس البشريّة جسمانيّة .

وقوله : الأرواح الفلكيّة هي المدبّرات أمراً » خاصّ بالنفوس السّماويّة وخرج العقول من الروحانيّات .

وقوله : « هي المبدأ والمعاد » قولٌ لايقول به أحد ، فانّ الفلاسفة يقولون إنّ المبدأ من الله والمعاد إليه ، لامن النفوس وإليها . أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثاني فلأنّ كمال النفوس الانسانيّة وغاية سعيها معرفة الله والتوجّه بالكلية إليه ، وهو المراد من عوده إليه .

قال: أمّا المسلمون فقد احتجّوا على التفضيل بقوله تعالى : «ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة إلاّ أن تكونا ملَكين او تكونا من الخالدين » ، وقوله : « لن يستنكفَ المسيحُ أن يكونَ عبداً لله ، ولاالملائكةُ المقرّبونَ» ، وقوله : « ماهذا بَشراً ، إن هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ » .

والجوابُ عن شبهة الفلاسفة مبنيٌّ على فساد اصولهم وقدتقدّم ذلك ، وعن التمسك بالآيات مذكورٌ في الكتب البسيطة .

أقول: لودلّت الآيةُ الاولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليسَ ، لكنّها مادلّت على تفضيله عليهما بعد الاجتباء . وفي الآية الثانية نفيُ الاستنكاف عن الملائكة لايدلُّ على تفضيلهم على المسيح ، بل إنّما ذكرهم بعدَ المسيح الذى قال النصارى : إنّه ابنُ الله ، لقول المشركين : إنّهم بناتُ الرحمن . والاية الثالثة تدلُّ على تخيّل تلك النساء أنّ جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر ، لا على تفضيل الملك على البشر .

قال :

القسم الثانی
فی
المعاد

مسألة

< اقوال اهل العالم فى المعاد >

اختلف أهل العالم فيه . فأطبق المليون على المعاد البدنى ، والفلاسفة على المعاد النفسانى ، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما ، وجمع من الدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس في الكل . وأمّا القائلون بالمعاد البدنى ، فمنهم من زعم أنّ الله تعالى يُعدم البدن ثمّ يُعيده . ومنهم من زعم أنّه يُفرّقُ الأجزاء ثمّ يجمعها . والكلامُ فيه يتفرّعُ على مسائل :

مسألة

< حقيقة النفس عند الفلاسفة والمتكلمين والاطباء >

الذى يشير إليه كلُّ إنسان بقوله : « أنا » إمّا أن يكون جسماً اوجسمانياً ، اولا جسماً ولاجسمانياً ، اومركّباً من هذه الأقسام ، تركيباً ثُنائيّاً او ثُلاثيّاً. أمّا المتكلّمون فزعموا أنّه جسمٌ . ثمّ الجمهورُ منهم يقولون : « إنّه هذه البنيةُ المحسوسةُ » . وهوضعيفٌ . أمّاقوله « هذه البنية » فلأنّها دائمة في التغيّر ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذُبول إلى السِمن ، مع أنّ كلّ أحد يعلم أنّ هويته باقية في الأحوال كلّها . وأمّا قوله « المحسوسة » فضعيفٌ أيضاً ، لأنّ المحسوس هو اللّون والشكل القائمان بشخصه الظّاهر ، والانسان ليس عبارةً عن مجرّد هذا الشكل واللون ، وإلاّ لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجةً عن هويّته . فثبت أنّ ما

هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق . ومنهم من زعم أنّها أجزآء أصليّة باقية من أوّل العمر إلى منتهاه ،

أقول: يريدون ، بهذه البنية ، الأجزاءَ الأصليّةَ من البدن التي لايمكن أن تقوم الحياة بأقلّ منها ، لا الأجزآء التي تزيد وتنقص في الأحوال ؛ وبالمحسوسة أنّ من شأن تلك الأجزآء أن يُحسّ بها ، لأنّها محسوسةٌ بالفعل ، والأجزآء الداخلة تحسُّ بالتشريح ، وإن لم تكن محسوسةً في حال الحياة ، وهي غير الشكل واللون ، فكأنّ المذهبين واحد .

قال: ثمّ اختلفوا فيه،فزعم ابن الروندی أنّه جزءٌ لايتحرّك في القلب . وزعم النظّام أنّه أجزاءٌ لطيفةٌ ساريةٌ في الأعضاء . والأطبّاء زعموا أنّه الروح اللطيف الموجود في الجانب الأيسر من القلب . ومنهم من جعله الروح الدماغی . ومنهم من جعله الأخلاط الأربعة اوالدم خاصّةً .

أمّا الذين قالوا : إنّه جسمانيٌّ فمنهم من جعله عبارةً عن المزاج واعتدال الأخلاط . ومنهم من جعله عبارةً عن شكل البدن و تخطيطه وتأليفات أجزائه . ومنهم من جعله عبارةً عن الحياة .

و أمّا الذين قالوا : إنّه غير جسم ولا جسمانی فهم الفلاسفة . ومن المعتزلة معمّر ، ومنّا الامام الغزاليّ .

والحجّة القويّة لمثبتيها من وجهين :

الاول : أنّ العلم بالله غيرمنقسم ، إذلو انقسم لكان إمّا أن يكون كلّ واحد من أجزائه علماً اولايكون . فان كان علماً فامّا أن يكون علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكلّ ، هذا خلف . وإن لم يكن علماً بذلك المعلوم ، فعند اجتماع تلك الأجزآء إن لم يحصل هيئةٌ زائدةٌ لم يحصل العلم بالله تعالى ، هذا خلفٌ ، و إن حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم ، وإلّا حصل المقصود . وإذا ثبت ذلك وجب أن لايكون محلّه منقسماً ، لأنّ الحالّ في المنقسم منقسم ، و كلّ متحيّز

منقسم ، بناءً على نفي الجوهر الفرد ، فمحلُّ العلم بالله تعالى غير متحيّز ولا حالّ في المتحيز .

و جوابه : أنّا بيّنا إثبات الجوهر الفرد . ثمّ قولُه « الحالّ في المنقسم منقسم» ، منقوضٌ بالنقطة ، والوحدة ، والاضافة ، والوجود .

الثاني : محلُّ العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانيّة إن كان هو البدن ، فامّا أن يكون محلّها جزءاً واحداً من البدن اوأكثر من واحد . والأوّل محال ، أمّاأوّلاً ، فلاستحالة الجزءالذي لايتجزّى . وأمّا ثانياً فلأنّه يلزم أن يكون ماعدا ذلك الجزء ميتاً جماداً . وهومكابرةٌ وأمّاالثاني فامّا أن يكون جميع الأجزآءُ موصوفة بعلمٍ واحدٍ وقدرةٍ واحدةٍ ، فيكون العرض الواحد حالاً في المحالّ الكثيرة ، وهو محال ؛ او يكون القائم بكلّ واحدٍ منها علماً على حدةٍ وقدرةً على حدةٍ ، فلايكونُ الانسان الواحد عالماً واحداً ، بل علماء . لكنّه باطلٌ بالضرورة ، فانّ كلّ واحدٍ يدركُ نفسه شيئاً واحداً ، لاأشياء .

جوابه : أنّه منقوضٌ على مذهب أبي عليّ بالحواسّ الخمسِ الظاهرةِ والباطنةوالشهوةِ والغضبِ . وبقيّة أدلّتهم مع الجواب مذكورةٌ في كتبنا الحكمية .

أقول : حجّتهم الاولى مبنيّةٌ على أنّ العلم بالشيء صورةٌ مساويةٌ للشيء حالّةٌ في العالم . فان كان حلوله حلولَ السريان انقسم بانقسام محلّه،ولايجوزُ أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث إنّه واحدٌ منقسماً . فاذن يجب أن يكون محلّه غيرمنقسم . ولايرد عليهم النقض بالنقطة ، فانّها عندهم غير سارية ؛ ولابالوحدة ؛ والاضافة ؛ لأنّهما عقليّان ؛ ولابالوجود ، لامتناع حلوله في شيء غير موجود . والذي قال في أجزاء العالم بالشيء فالحقُّ أنها يمكن أن تكون علوماً ، لا بذلك الشيء ، كالجنس والفصل . والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركبّهما يقوم بهما وهمايقومان بالعالم . ولايلزم من عدم انقسامهما عدم انقسام محلّيهما ، فانّ حكمهما حكم الوحدة القائمة بكلّ كثرة .

وأمّا في الحجّة الثانية ، فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كونُ باقي الأجزاء ميتاً ، بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة . والالزام بكون العرض الواحد حالاً في المحالّ الكثيرة غير واردٍ عليهم . لأنّهم يجوّزون ذلك . وأبوعلى يقول بكون كلّ حسّ قوّة حالّة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة ، وكذلك القدرة . ولكنّ الاحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصّةً بواسطتها . أمّا على إثبات النفس الناطقة فيستدلّ بالعلم على ماهو وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

قال: حجّة النُفاة أنّ المدرك للجزئيّات هو البدن ، فالمدرك للكليّات هو البدن . بيان الأوّل أنّا نعلم بالضرورة أنّا نحسّ الحرارة بإصبعنا إذا لمسنا النار ، وإنكاره مكابرةٌ . بيان الثاني من وجهين :

الأوّل أنّا إذا أحسسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكليّة عليها . والحاصل للكلّي على الجزئي مُدركٌ لهما . ضرورةَ أنّ التصديق مسبوقٌ بالتصوّر . وإذا كان المدرك للجزئيّات هو البدن كان المدرك للكليّات هو البدن ، إلاّ أن يقال: البدن مُدركٌ للجزئيات فقط ، والنفس مدركة لهما معاً . لكنّه باطل ، لأنّه يكون حينئذٍ الانسانُ مدركاً للجزئيّات مرّتين .

الثاني أنّ الماهيّة التى عرضت لها أنّها كليّة جزءٌ من الجزئى ، لأنّ الانسان جزء من هذا الانسان . ومن أدرك المركّب فقد أدرك المفرد . ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لامحالة ، والانسان كلى ، ولا يندفع هذا إلاّ بأن يقال : المدرك من هذا الانسان ليس المركّبَ ، بل أحد قيديه ، وهو كونه هذا . لكنّه باطلٌ ، أمّا أوّلاً فلأنّا دللنا على أنّ التعيّن لا يجوز أن يكون وصفاً وجوديّاً زائداً ، وإلاّ لزم التسلسل. وإذا لم يكن التعيّن وجوديّاً استحال أن يكون متعلّق الابصار. وأمّا ثانياً فلأنّ مُتعلّق الحسّ اذا كان مجرّد التعيّن ، و مجرّد التعيّن أمرٌ واحدٌ في جميع المعيّنات، فما هو متعلّق الحسّ من المعيّنات أمرٌ واحدٌ في الكلّ ، فوجب أن لا يحسّ

بالاختلاف البتة من جهة الابصار . وكذب التالي يدلُّ على كذب المقدَّم . ولنذكر الآن بعض أحوال النَّفس ،

أقول: إنَّه ذكر في مواضع أنَّ القائلين بالنفس يقولون بأنَّ مُدرك الجزئيَّات غير مُدرك الكليَّات ، وذلك افتراء على القائلين بالنفس ، والحجَّة مبنيَّةٌ على ذلك، ومذهبهم أنَّ مُدركهما شيء واحد هو النفس ، لكنَّها تدرك المحسوسات والجزئيَّات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكليَّات والجزئيَّات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بانفراده مدركاً لشيء منهما . وفي تمام كلامه في هذه الحجَّة خبطٌ لافائدة فيه ، ولاهو بوارد على أحد من العقلاء .

قال: **مسألة**

< النفوس البشرية متحدة بالنوع اومختلفة ؟ >

مذهب أرسطاطالس وأتباعه أنَّ النفوس البشريَّة متَّحدةٌ بالنوع ، واحتجوا بأنَّها لواختلفت بالماهيَّة بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشريَّة كانت مركبَّة ، لأنَّ ما به الإشتراك غير ما به الامتياز ، فكلُّ مركَّب جسمٌ ، فالنفس جسم ، هذا خلف .

الاعتراض: لم لايجوز أن يقال كونها نفوساً بشريةً معناه أنَّها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها، فلم لايجوز أن يقال : إنَّها مختلفة بتمام الماهيَّة و مشتركة في العوارض. وذلك غير ممتنع، كما في الضدَّين، فانَّهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضادّ. سلمناه، لكن لم قلت : إنَّ كل مركَّب جسم، بل مذهبكم أنَّ الجسم مركَّب من الهيولى والصورة ، لكنَّ الموجبة الكليَّة لاتنعكس كنفسها ، وكيف و عندهم : الجوهر جنس للنفوس و العقول ، و كلُّ ما كان تحت جنس فماهيَّته مركَّبةٌ من الجنس والفصل .

أقول: حجَّتهم ، على أنَّ النفوس البشريَّة متحدة بالنوع ، أنَّ الحدَّ الواحد يشملها ، وهذا كافٍ. وأمَّا أنَّ كلَّ مركَّب جسمٌ ، فان أرادوا به التركيب العقليَّ

فليس كذلك، فانّ المركّب من الجنس والفصل لايكون جسماً، كما ذكروه. وإن أرادوا به التركيب من الجواهر فحقّ، لأنّ المركّب من الجواهر لايكون إلاّ جسماً بسيطاً كالعناصر، اومركباً كالمعادن والنبات والحيوان. والمركّب من الأعراض كالخلقة المركّبة من اللون والشكل أيضاً لايكون جسماً.

قال: ومنهم من زعم أنّها مختلفة بالماهيّة، واحتجّوا بأنّها مختلفةٌ بالعفّة والفجور والذكاء والبلادة. وليس ذلك من توابع المزاج، لأنّ الانسان قديكون بارد المزاج [و هو] في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس، وقد يتبدّل المزاج، والصفة النفسانيّة باقيةٌ؛ ولامن الأسباب الخارجية، لأنّها قدتكون بحيث تقتضي خُلقاً والحاصل ضدّه، فعلمنا أنّه من لوازم النفس، واختلاف اللوازم يدلُّ على اختلاف الملزومات. وهذه الحجّة إقناعيّة.

أقول: هذه الحجّة ممّاأورده أبوالبركات. وغيرُه من المتقدّمين أيضاً من ذهب إليه، وهي ضعيفة، لأنّ الملزومات ولواختلفت ليست هي النفس وحده، بل النّفس والعوارض المختلفة. ولمّا كانت النفوس مشمولةً بحدٍّ واحدٍ كانت متّحدةً بالنّوع ومختلفةً بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر. ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لايلزم منه أن يكون كلُّ جزء أيضاً مختلفاً. فهذه الحُجة مُغالطيّةٌ، لاإقناعيّة.

قال: **مسألة**

< النفوس البشرية حادثة ام قديمة >

زعم أرسطا طاليسُ وأتباعُه أنّها حادثة، خلافاً لأفلاطونَ ومن قبلهُ. حجّةُ القائلين بالحدوث أنّها لوكانت أزليّةً لكانت إمّا أن تكونَ واحدةً او كثيرةً. فان كانت واحدةً فعند التّعلق بالأبدان إن بقيت واحدةً، فكلُّ ما علمهُ واحد علمه كلُّ احد، و بالعكس، هذا خلف. او لاتبقى واحدةً فقد انقسمت. و هذا مُحال، لأنّ الهويّتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد

كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها ، هذا خلف . وإن قلنا : إنّهما ما كانتا حاصلتين وقدحدثتا الآن ، فهاتان النفسان قدحدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل فقد عدمت . وأمّا إن كانت كثيرة فلابدّ من الامتياز بأمور . وهي إمّا الذاتيّات اولوازمها ، وهمامحالان ، لأن النفوس البشريّة متّحدة بالنوع ، وإن لم تتّحد كلّها بالنوع فلا أقلّ من أن يحصل من كلّ نوع شخصان . وأمّا بالعوارض فهو محال ، لأنّ الاختلاف بالعوارض إنّما يتحقق عندتغاير المواد ، وقبل البدن لامادّة فلايتحقق الاختلاف بالعوارض .

الاعتراض : لانسلّم أنّه يوجد نفسان من نوع واحد، وبيانه مامر، سلّمناه ،لم قلت إن الامتياز لابدّ وأن يكون زائداً ، وبيانه مامر . سلّمناه لكن لم لايجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض . قوله : « قبل هذا البدن لامادّة » قلنا : لانسلّم ، فلم لايجوز أن تكون قبل تعلّقها بهذا البدن كانت متعلّقة ببدن آخر ، فانتقلت منه إلى هذا على سبيل التناسخ .

أقول: الاعتراض على هذه الحجّة بعدتسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد ، لامتناع تعلّقها بالامور المختلفة،كالمواد وغيرهامن حيث هي متّحدة بالنوع ، وامتناع تعلّق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولويّة وترجّح في البعض دون البعض ، وحينئذ يمتنع تكثّرها أصلاً . فاذن هذه الحجّة قطعيّة من غير احتياج إلى ابطال التناسخ .

قال: مسألة

< فساد التناسخ متفق عليه عند القائلين بحدوث النفس >

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ ، لوجوه ثلاثه :

أحدها : أنّا قددللنا على حدوث النفس ، فيكون حدوثها عن مبدئها القديم موقوفاً على حدوث شرط ، وإلاّ لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك . وذلك الشرط ليس الاّ حدوث البدن . فاذن حدوث الاستعداد البدني علّة لفيضان

النفس عن مبدئها القديم . فالبدن الحادث الذى يتعلّق به نفسٌ على سبيل التناسخ لابدّ وأن يستعدّ لقبول نفس اخرى ابتدآء ، فيجتمع النفسان على بدن واحد . وهو محال ، لأنّ كلّ واحد يجد ذاته شيئاً ، لاشيئين .

الاعتراض : هذه الحجّة مبنيّة على حدوث النفس ، ودليلكم في حدوث النفس مبنىّ على فساد التناسخ ، على ما لاح الحال فيه ، فيكون دوراً . سلّمنا أنّه لادور ، لكن لم لايجوز أن يقال : النفوس مختلفة بالماهيّة ، فالبدنُ المستعدُّ لواحدة منها لايكون مستعداً لغيرها . سلّمنا التساوى ، لكن لابدّ من التباين في الهويّة ، وما به التباينُ غيرُ مشترك فيه . فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوفة بهذه الخاصيّة كونُه مستعداً للأُخرى ، سلّمنا حصول المساواة . فلم لايجوز تعلّق النفسين بالبدن . قوله : « لأنّ كلّ احد يجد نفسه شيئاً واحداً » ، قلنا : الذى يدرك نفسى هو نفسى . و كلّ نفس تجد نفسها نفساً واحدةً لاغير ، فلم يلزم محذورٌ .

أقول: الدورُ غيرُ لازم على ما تبيّن ، واختلافُ النفوس بالماهيّة باطلٌ ، لما مرّ . والتباينُ في الهويّة إنّما يحصلُ من جهة البدن . وإذا كان البدنُ مستعداً للنفس المستنسخ وللنفس الحادث ، تعلّقا معاً به . وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ . وتعلّقُ نفسين ببدن ، يُوجِبُ اختلافَ أحواله بأن يحصل فيه المتقابلان معاً ،كالنوم واليقظة، والحركة والسكون ، وذلك محال بالبديهة .

قال: وثانيها : لو كانت هويّتُنا موجودةً قبل بدننا في بدنٍ آخر لتذكّرنا تلك الحالة . الاعتراض : لم يجوز أن يكون تذكّر أحوال كلّ بدن موقوفاً على التعلّق بذلك البدن .

وثالثها : أنّه لو صحّ التناسخ لكان إمّا أن يكون واجباً ، فيلزم أن يكون عددُ الهالكين مثلَ عدد المُحدَثين ؛ او جائزاً ، وهومحالٌ ، لأنّه يلزم بقاءَ النفس معطّلةً فيما بين التعلّقين . وضعفُ هذه الحجّة لا يخفى .

أقول : الدليل الثاني ليس بصحيح ، لأنّ التذكّر إنّما يكون بآلةٍ ، وإذا اختلفت الآلاتُ لم يكن بقاء التذكّر بحاله . والدليل الثالث الذى يقتضى تساوىَ عدد الهالكين والمُحدثين على تقدير وجوب التّناسخ وجوازَ التعطيل على تقدير جوازه جدَليٌّ ، لأنّ القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وإن كان مستبعداً في الأوساط . وأمّا < في > الأخيار والأشرار الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوّزون التعطيل.

قال : **مسألة**

< اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح >

اتّفقتِ الفلاسفةُ على امتناع عدم الأرواح ، واحتجّوا بأنّ العدم لو صحّ عليها لكان إمكانُ العدم متقدّماً لامحالةَ على العدم . وذلك الامكان يستدعى محلاً ، ويجبُ أن يكون المحلُ باقياً عند ذلك العدم ، لأنّ القابل واجب الحصول عند المقبول ، والشّيء لايبقى عند عدمه . فاذن كلُّ ما يصحّ عليه العدم فله مادّةٌ . فلو صح العدمُ على النفس لكانت مركّبةً من المادّة والصورة ، لكن ذلك باطل ، لما بينّا أنّها ليست بجسم ؛ ولأنّا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادّي لم يكن قابلاً للعدم ، وإلاّ لافتقر إلى مادّةٍ أُخرى ، ولامحالة ينتهى إلى ما لامادّة له ، فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد .

الاعتراض : لا نسلّم أنّ الامكان أمر ثبوتيّ ، وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلاً . وأيضاً فالنفس حادثة فتكونُ مسبوقةً بالامكان. فالامكان السابق لمّا لم يُوجب كونها ماديّةً فكذلك إمكان فساده . سلّمنا أنّها لو قبلتِ العدمَ لكانت ماديّةً ، فلم لا يجوز . قوله : « كلّ مادّي جسم » ، قلنا : لا نسلّم ، بلى مذهبكم أنّ كلّ جسم مادّي ، والموجبة الكليّة لاتنعكس كنفسها ، فكيف وهو تحت الجوهر ، فيكون مركّباً . قوله : «إذا نظرنا إلى الجزء المادّي وجب أن يكون باقياً» ، قلنا : هَب أنّه يجب بقاء مادّة النفس ، لكن لايلزم من بقاء مادّة النفس بقاء النفس ، لأنّ المركب لايبقى ببقاء أحد أجزائه . وتحقيقه أنّ المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها

وشقاوتها . وذلك غير حاصل على هذا التقدير ، لأنّه على تقدير بقاء مادّتها دون صورتها لايمكن القطع ببقاء كمالاتها ، لاحتمال توقّف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصورى الفاني .

أقول: الفلاسفة يفرّقون بين النفوس والأرواح ، فانّ النفوس عندهم جواهر بسيطة مجرّدة متعلّقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركّبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتسبة في الشرايين . والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الأرواح . ولا يلزم من احتياج القابل للعدم إلى المحلّ كونه مركّباً من المادّة والصورة ، إذلوكان عرضا يكون في محل ويكون امكان عدمه في محله، مع انه لايكون مركبا من مادة وصورة . وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصّورة والأعراض الجسمانيّة والنّفسانيّة وما يتركّب منها ومن غيرها ، و ذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادّة البسيطة والمفارقات البسيطة .

قوله في الاعتراض: « الامكان ليس ثبوتيّاً فلا يستدعي محلاً » ليس بوارد ، لأنّ هذا الامكان هو الاستعداد، كما مرّ ، وهو عرضٌ وجوديٌّ، و إلاّ لكان الحجر يمكن أن يصير جنيناً ، كما أمكن أن تصير النطفة في الرّحم جنيناً . وأمّا إمكان النفس فلا يستدعي محلاً غير ماهيّتها ، لأنّه أمرٌ يُعقل عند نسبة ماهيّتها إلى الوجود ، وذلك غير ما نحن فيه . وأمّا الامكان السابق فهو بدن الجنين بمعنى أنّه مستعدٌّ لأن يكون له مدبّر يتصرّف فيه ليصير كاملاً . وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأوّل نفس ناطقة تدبّره. وهذا الاستعداد كاف في الشرطيّة لفيضان مدبّر عليه . وأمّا عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدّاً لقبول أثر المدبّر فتنقطع علاقته عنه . أمّا عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبّر، لانّه لم يكن حاملاً لهذا الاستعداد ، بل هو متعلّق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود. ولايلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون عدمه شرطاً في الفناء ، بلى ربّما يكون شرطاً في اللافيضان ، وهو غير الفناء . وكون النفس تحت

جنس الجوهر لا يقتضي كونها ماديّة ، لانّ الجنس ليس بمادّة ، ولاالفصل بصورة، فانّهما محمولان عقليّان ، والمادّة والصورة جزءان للجسم .

وقولهم بعد تقدير كون النفس ماديّة أنّ عدمها محال لبقاء مادّتها ، وقول المصنّف انّ بقاء المادة لايوجب بقاء المركب الذي هوالنفس . فالجواب أنّهم انّما يكتفون ببقاء المادّة ، لانّ مادة النفس تكون جوهراً مفارقاً باقياً مع فناء ما يحلّ فيه ، ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك ، فيكون هوالنفس. والصورة التي فُرِضت كانت عرضاً زائلاً ، وكمالاتها هو علمها بمباديها ، وذلك لا يمكن أن يزول عنها .

قال : مسألة

< النفس الناطقة مدركة للجزئيات >

النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا ، خلافاً لارسطاطاليس وأبي علي . لنا أنّ هيهنا شيئاً يحمل الكلّي على الجزئي ، وذاك الشيء مدرك لهما . والمدرك للكلّي هو النفس ، فالمدرك للجزئي هو النفس .

واحتجوا: بأنّا اذا تخيّلنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين ممتازين بالجناحين ، فهذا الامتياز ليس في الخارج ، اذ ربّما لا يكون ذلك موجوداً في الخارج ، فهو اذن في الذهن . فمحلّ أحد الجناحين ان كان محلاً للثاني استحال حصول الامتياز، لانّ امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهيّة ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد ، لكنّ الامتياز حاصل ، فمحلّ أحدهما غير محلّ الثاني ، وذلك لا يعقل الاّ في الجسم او الجسماني .

والجواب : الادراك ليس نفس الانطباع على ما حقّقناه، لانّ عندكم الصورة منطبعة في الخيال ولا ادراك هنا ، بل غايته أنّه مشروط ، فلم لايجوز أن يقال : تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانيّة ، ثمّ النفس تدركها وتطالعها .

أقول: هذاالكلام مبنيّ على ظنّه بهم أنّهم يقولون : النفس لاتدرك الجزئيّات.

وهم لايقولون بذلك ، إنّما يقولون : إنّها تدرك الجزئيّات بآلة و تدرك الكلّيات بغير آلة ؛ و ما أورده من جانبهم دليلٌ على كون إدراك الصورة بآلة ، و ما قال في جوابهم غير منافٍ لذلك ، بل المنافاة كانت في تصوّره لاغير ، على أنّ بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبوالبركات ، قالوا : الصّور الوضعيّة كالمربّع و المجسّم وغيره لا يرتسم بالخيال ، بل يرتسم في النفس بشرط تصرّف النفس بآلة تسمّى بمحلّ الخيال ، ولو لزم من ارتسام الشيء في ذي وضعٍ صيرورتُه ذا وضع ، لكن لا يلزم عكسه ، أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له ، صيرورة ما لا وضعَ له ذا وضعٍ .

قال: **مسألة**

< سعادة النفوس العالمة النقية بعد الموت >

اتّفقتِ الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقيّة عن الهيئات البدنيّة بعد الموت . واحتجّوا عليه بأنّ اللّذةَ إدراكُ الملائم . والملائم لها إدراكُ المجرّدات ، والادراك حاصلٌ بعد الموت ، فاللّذةُ حاصلةٌ هناك . فيقال لهم : إن قلتم : اللّذةُ نفسُ الادراك ، فهو باطلٌ ، بحصول الادراك دونَ اللّذة . وإن قلتم : الادراكُ سببُ اللّذة ، فماالدليلُ عليه ، والاستقراءُ لايفيدُ إلاّ الظنّ ، والقياس على سائراللّذات كذلك أيضاً . سلمنا ، لكن لايلزمُ من حصول السبب حصولُ المسبّب لامحالة ، لاحتمال توقّف تأثير المؤثّر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، اوعلى زوال مانع لم يزل .

أقول: إنّهم ماقالوا : إنّ اللذّة نفسُ الادراك كما ذكرت ، بل قالوا: إنّها إدراكُ الملائم من حيث هو ملائمٌ . فانّ كلّ لذيذ لم يُدرَكه لايكون لذيذاً ، كالحلاوة في الفم الخدَر ، وإن أدركَ ولايكون ملائماً لايكون لذيذاً ، كتفريق الاتصال ، وإن أدرك الملائم لامن حيث هوملائم لايكون لذيذاً ،كالغذاء المشهيّ عند الشبعان . و كلٌّ مدرك بهذه الصفة لذيذٌ ، ولكون الحدّ مطّرداً منعكساً حصلت المساواة . وإذا قالوا : نحن مانريد باللّذة إلاّ هذا المعنى ، لم يَرِد عليه كلام إلاّ

بايراد النقض ، وهم يعترفون بأنّ مع حضور الشرط اووجود المانع لايحصل المسبّب من السبب ، أمّا هيهنا لاسببَ ولامُسبّبَ ، بل حدٌّ ومحدود . وإذا كانت ماهيّةُ اللذّة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلةً عندحصوله . وعندهم لامُدرِكَ أكملُ من من المبدأ الأوّل ، فادراكُه أتمّ اللذّات ، والعارفون معترفون به . فان لم تحصل اللّذةُ كان إمّا لأنّ الادراكَ لم يحصل بالحقيقة ؛ او حصل ، والصوارف عن ذلك معاً حاصلة .

قال: **مسألة**

< شقاوة النفوس الجاهلة الردية بعدالموت >

اتّفقت الفلاسفة على شقاوة النّفوس الجاهلة . وضعف حجّتهم فيه مذكور في كتبنا الحكميّة . واتفقوا على أنّ تلك الشّقاوة مخلّدة ، وأنّ الشقاوه الحاصلة بسبب الهيئآت البدنيّة منقطعة ، وقدبينّا ضعف قولهم في الفرق . فهذا جملةُ الكلام في المعاد النفسانيّ ، ولنتكلّم الآن في المعاد البدنيّ .

أقول: إنّهم قالوا : الملكات تنقسم إلى ما لاتكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ، كالادراكات العقلية ، وإلى ماتكون الآلات البدنية شرطاً في حصولها ، كالامور المتعلّقة بالشّهوة والغضب . والنّفوس الجاهلة عادمة الكمالات الّتي تكون من جنس الملكات الاولى . وإذا انقطع منها التعلّق بالأبدان بقيت على الجهل دائماً . وأدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنيّة مانعةً عنه ، فصارت معذّبةً بتلك الحسرة. وامّاعا دمةُ الكمالات الآليّة ، فربّما تزول ملكاتها الرديّة بزوال أسبابها البدنيّة ، فيزول تعذيبها به . وهذا القدر كاف في الفرق .

قال: **مسألة**

< اعادة المعدوم عند اصحابنا جائزة خلافاً للفلاسفة >

إعادةُ المعدوم عندَ أصحابنا جائزةٌ ، خلافاً للفلاسفة والكراميّة وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة . لنا أنّه بعدالعدم إن كان ممتنعاً للماهيّة اولشيء من لوازمها

وجب امتناع مثله. وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزولُ ذلك الامتناع. لايقال: الحكمُ عليه بأنّه ممتنعٌ لذاته او لغيره لايصحُّ، لأنّ الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره، والامتياز يستدعي الثبوتَ، وهو منافٍ للعدم. لأنّا نقولُ: الحكمُ عليه بـ«أنّه لايصحّ الحكم عليه» حكمٌ عليه، فيكون متناقضاً.

أقول: القول بالاعادة لايصحُّ إلا مع القول بأنّ المعدوم شيء ثابت حتّى يزول عنه العدم تارةً والوجود أخرى. وقد تبيّن فيمامرَّ أنّ الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقليّة على متصوّرات ذهنيّة، فانّ الحكم بامتناع وجود شريك الاله، ليس على شريك ثابت في الخارج.

وقوله: «الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهيّة اولشيء من لوازمها وجب امتناع مثله»، فالجواب عنه: الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببعد العدم. وذلك الامتناع ليس لماهيّته، ولا لأمرٍ يزول عن ماهيّته، بل هو لازمٌ للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود.

وقوله: «الحكم على الممتنع بأنّه لايصحُّ الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضاً» قدمرّ جوابُه، وهو أنّ الحكم على مايمتنع وجوده ممتنعٌ من حيث كونه ممتنعاً وممكنٌ من حيث كونه متصوّراً من جهة الامتناع، وليس بينهما تناقضٌ لاختلاف الموضوعين.

قال: واحتجّ المخالف بامور: أحدها أنّ الشيء بعد عدمه نفيٌ محض ولم تبقَ هويّتُه أصلاً. فلايصحّ الحكم عليه بعدُ بالعود، لأنّ المحكوم عليه متميّز عن غيره، والمتميّز ثابت. وثانيها أنّه بتقدير الوقوع لايتميّز عن مثله. ومايفضي إلى أن لايتميّز الشيء عن مثله كان باطلاً. وثالثها أنّه لواعيد فان اعيد وقته الأوّل معه يلزم أن يكون مُبتدءاً، مع أنّه مُعادٌ، وذلك تناقضٌ.

والجواب: عن الأوّل أنّ قولك «إنّه لايصحّ الحكم عليه» متناقضٌ، كما

تقدّم؛ وعن الثّاني أنّه لايتميّز عن مثله في علمنا، وذلك لامضرّة فيه؛ وامّا في نفسه فلم؛ وعن الثالث أنّه إنّما يكون مبتدءاً لو وُجِدَ مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت.

أقول: : تلخيص الحجّة الاولى أنّ الشيء بعد عدمه نفي محض، وإعادته تكون بوجود عينه الذى هوالمبتدأ بعينه في الحقيقة، وتخلّل النفي بين الشيء الواحد غير معقول. وقوله: «القول بأنّه لايصح الحكم عليه متناقض» قد مرّ فساده.

وتلخيص الحجّة الثانيّة أنّ المعادمثل المبتدأ واحد في الخارج، سوآء علمناهما واحداً اولم نعلم، ولافرق بينهما غير مايتوهّم منهما ممّالاحقيقة له في الخارج.

وتلخيص الحجّة الثالثة أن الشيء الواحد لايمكن أن يتغير إلاّ بتغيّر عارض له، لأنّ الثابت غير الزائل. فلوكان المُعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها. وهذا ضعيف، لأنّ الباقي تتغيّر نسبته إلى أزمنة بقآئه، ولايصير هوغيره بتغيّر تلك النّسبة.

و قاس بعض نُفاة المتكلّمين من المحدثين إعادة المعدوم على التذكر، بأن قال: التصوّر بعد زواله و عوده في الذكر يكون واحداً. وذلك باطل، لأنّ التذكّر لايتصوّر إلا مع بقآء المذكور في الذّهن وتخلّل العدم بين الالتفات الأوّل إليه والالتفات الثاني، وهيهنا لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً.

قال: **مسألة**

< اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها >

أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزآء بعدتفرّقها. خلافاً للفلاسفة. لنا أنّه في نفسه ممكنٌ، والصادق أخبرعنه، فوجب القول به. وإنّما قلنا إنّه ممكن، لأنّ الامكان إنّما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان. أمّا بالنظر إلى القابل، فلأنّ قبول الجسم للأعراض القائمة به أمرٌ ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلاً أبداً، فذلك القبول حاصل أبداً. وأمّا بالنظر إلى الفاعل، فلأنّه تعالى بدأ

بأعيان اجزاء كلّ شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها، وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كلّ الممكنات . و إذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنةً . وإنّما قلنا إنّ الصادق اخبر عنه ، لأنّ الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على القول به ، وإذا ثبت المقدّمتان ظهر المطلوبُ .

فان قيل : أمّا الكلام على الامكان فمبنيٌّ على اصولٍ تقدّم القول فيها فلا نعيدها . سلمناه ، لكن لانسلّم أنّ الصادق أخبرعنه . قوله « الأنبياء أجمعوا عليه » . قلنا : لانسلم ، فانّ سائر الأنبيآء لم يفتوا إلاّ بالمعاد الروحانى . فأمّا محمّد صلى الله عليه وآله فقد جآء فيشرعه مايدلّ على المعاد الجسمانى ، ولكنّك قدعلمت أنّ دلالة الألفاظ ليست قطعيةً بل ظنّيةٌ . وأيضاً فكما جآء بالمعاد البدنى فقد جآء القول بالتشبيه في القرآن والتّوراة . وإذاجاز المصير إلى تأويل الجسمانىّ بالروحانىّ في باب التشبيه فلم لايجوز مثله في هذا الباب ؟

أقول: قدأجمع المسلمون على المعاد البدنىّ بعداختلافهم في معنى المعاد ، فقال القائلون بامكان إعادة المعدوم : إنّ الله تعالى يُعدم المكلفين ، ثمّ يُعيدهم . وقال القائلون بامتناعه : إنّ الله تعالى يفرّق أجزآء أبدانهم الأصليّة ، ثمّ يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة .

وأمّاالأنبيآء المتقدّمون على محمّد صلى الله عليه وآله ، فالظاهر من كلام اممهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى . ولاأُنزل عليه في التوراة ، لكن جآء ذلك في كتب الأنبيآء الذين جآؤوا بعده ، كحزقيل وشعيا عليهما السلام . ولذلك أقرّ اليهود به . وأمّا في الانجيل فقد ذكر : أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبديّة والسعادة العظيمة . والأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الرّوحانىّ .

وأمّاالقرآن فقد جآء فيه كلاهما ، أمّاالروحانى ففى مثل قوله عزمن قائل: « فلاتعلم نفسٌ ما اخفى لهم من قرّة أعين » و « للذين أحسنوا الحسنى وزيادةٌ » « ورضوانٌ من الله اكبر » . وأمّا الجسمانى فقد جآء أكثر من أن يعدّ ، وأكثره

ممّا لايقبل التأويل. مثل قوله عزّ من قائل: «قال من يحيى العظامَ وهى رميمٌ قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرّةٍ. فاذا هم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون. وسيقولونَ مَن يُعيدنا. قل الّذى فطركم أوّل مرّةٍ. وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً. أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامَه. بلى قادرين على أن نُسوّى بَنانَه. أ إذا كنّا عِظاماً نخرةً. وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا، قالوا أنطقنااللهُ الذى أنطق كلّ شيء. كلّمانضجت جلودهم بدّلناهم جُلوداً غيرها. يوم تشقّق الأرض عنهم سراعاً، ذلك حشرٌ علينا يسيرٌ. أفلايعلم إذا بُعثر ما في القبور»؛ إلى غيرذلك ممالايمكن أن يحصى.

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلىّ الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل.

وامّاالمعادالبدنىّ فلم يقم دليل، لاعقلى ولا نقلى، على امتناعه، فوجب إجراءُ النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها.

قال: سلّمنا أنّ ذلك يدلّ على قولكم، لكنّه مُعارَضٌ باُمورٍ.

أحدها: أنّ العالم أبدىّ، على ماتقدم، فالقولُ بالحشر محالٌ.

وثانيها: أنّ الجنّة والنار إمّا أن تكونا في هذا العالم اوفي عالم آخر. فأمّا في هذا العالم فامّاأن تكونا فيعالم الأفلاك اوفي عالمالعناصر. والأوّل محالٌ، لأن الأجرام الفلكيّة لاتقبلُ الخَرقَ ولايخالطها شيءٌمن الفاسدات. والثانى هومحض التناسخ. وأمّا في عالمٍ آخرَ فمحالٌ، لأنّ الفلك بسيطٌ على مالاح، فشكله الكُرةُ، فلو فُرضَ عالمٌ آخرُ لكان كريّاً، فيُفرضُ بينَ العالمين خلاءٌ،وهومحال.

وثالثها: وهو أنّ إنساناً إذا أكله إنسان آخر حتّى صار جزءُ بدن أحدهما جزءاًمن الآخر، فليس بأن يُعاد جزء بدن أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن الآخر، وجعله جزءاً لبدنيهما محال، فلم يبقَ إلاّ أن يعاد واحدٌ منهما.

ورابعها: أنّ المقصود من البعثة إمّا الايلامُ، او دفعُ الألم، او الإلذاذُ.

والأوّل لايصحّ أن يكونَ مقصوداً للحكيم ، والثاني باطل أيضاً ، فانّه يكفي فيه البقاء على العدم ، فبقي الثالث . لكن ماتتخيله لذّةً في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذّةٍ ، بل كلّ ذلك خلاصٌ عن الألم وانتقالٌ من ألم إلى ألم آخر. وإنّما اللذّة بالحقيقة هي اللذّة الروحانيّة ، فاذا كان كذلك كان ردُّ النفس إلى البدن عَبثاً .

و **الجواب** : أنّه ثبت بالتواتر أنّه ﷺ كان يُثبت المعادَ البدنيّ ، وذلك لا يقبلُ التأويلَ . أمّا المعارضة الاولى فالجواب عنها ماتقدّم . وعن الثانية أنّ الخلاءَ جائزٌ . وعن الثالثة أنّ الجزء الأصليّ لأحدهما [فاضلٌ للآخر ، فردّه] بردّه إلى الأوّل أولى . وعن الرابعة ماتقدّم في باب الأعراض من إثبات اللذّة الحسيّة .

أقول: القول بأنّ العالمَ أبديٌّ ، لايناقض القول بحشر الأجساد ، لأنّ العالمَ ماسوى الله تعالى ، وليس عدم ماسوى الله شرطاً في القول بالحشر .

قوله « الجنة والنار يكونان في هذا العالم اوفي عالم آخر » ، يقال له : ليس أحدٌ واقفاً على جميع أجزاء هذا العالم ، حتى إذا لم يجد فيه النّار والجنّة حكم أنه في موضع آخر . والحقُّ أنّا لانعلم مكانهما ، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنّة بقوله تعالى « عندها جنّة المأوى » يعني عند سدرة المنتهى .

وأمّا المقصود من البعثة . فعند أهل السنّة ليس أفعال الله تعالى لغرض . وعند المعتزلة البعثة واجبةٌ على الله تعالى ليجزى المكلّفين . وليس التعليل بالالم واللذّة صحيحاً عند أحد .

قال: **تنبيه**

< المعاد بمعنى جمع الاجزاء لايتم الامع القول باعادة المعدوم >

المعاد بمعنى جمع الأجزاء لايتمُّ إلاّ مع القول باعادة المعدوم ، لما مرّ ، من أنّ هويّة الشخص ليست مجرّدة الجسم ، بل لابدّ فيها من الأعراض ، وهي قد عَدمت عند التفريق ، فلو لم يكن إعادة المعدوم لامتنعت إعادتُه من حيث إنّه هو .

أقول: عندهم هويّة الشخص ليست إلاّ الأجزاء التى لاتنعدم ولاتصير أجزاءَ

لغير تلك البنية . أمّا الأعراض فليست بمعتبرة في الهويّة ، لأنّها عند الأشاعرة لاتبقى زمانين ، وهويّة الشّخص باقية ؛ وعند المعتزلة فغير معتبرة .

قال: **مسألة**

< الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ؟ >

لم يثبت بدليل قاطع أنّ الله تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها . احتجّ القاطعون عليه بآيات : أحدها قوله تعالى : « كلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهه» . والهلاك هو الفناء . وثانيها قوله تعالى : « هو الأوّل والآخر» . وإنّما كان « أوّلاً » لأنّه كان موجوداً قبل وجودها . فكذا إنّما يكون «آخراً» لوكان موجوداً بعدوجودها . وثالثها قوله تعالى : « كما بدأنا أوّل خلق نعيده » ، بيّن أنّ الاعاده كالابتداء . و كان الابتداء عن العدم ، فوجب أن تكون الاعادة أيضاً عن العدم .

والجواب : عن الأوّل : لانسلّم أنّ الهالك هو المعدوم ، بل هو الذى خرج عن حدّ الانتفاع ، والأجسام بعد تفرّقها تصير كذلك . سلّمنا أنّه المعدوم ، لكنّ الآية على هذا التقدير لايمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأنّ وصفها بكونها هالكةً يقتضى أن تكون معدومةً في الحال . وهو بالاتّفاق باطل ، فوجب تأويلها . فان حملتموها على الهلاك ، فنحن حملناها على أنّها قابلة للهلاك . فلم كان تأويلكم أولى من تأويلنا ؟ وعن الثانى : لم لايجوز أن يقال: هو الأوّل والآخر بحسب الاستحقاق ، لابحسب الزمان ؟ وعن الثالث : أنّ تشبيهه بغيره لايقتضى مشابهتهما في كلّ الامور.

أقول: قوله : « الوصف بكون الشيء هالكاً يقتضى أن يكون معدوماً في الحال » ليس بصحيح. لأنّ الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل ، كما في الفعل المضارع، فحمله على الاستقبال لايحتاج إلى تأويل . وأمّا الأوّل والآخر إن كان بحسب الزّمان فلايصحّ ، في الاخر، لأنّ على تقدير الإفناء إذا أعاد الخلق و أسكنهم الجنة والنار لايفنيهم بعد ذلك فلايكون آخراً مطلقاً كما كان أولا. فاذن لابدّ فيه من تأويل، إلاّ إذا حمل الأوّل على كونه مبدءاً لكلّ شيء ، والاخر على كونه غاية كلّ شيء .

قال : مسألة

< مواعيد القيامة فى السمعيات ممكنة وصحيحة >

سائر السمعيّات ، من عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، وإنطاق الجوارح، وتطائر الكتب ، وأحوال أهل الجنّة والنار ، فهى في أنفسها ممكنةٌ . والله تعالى عالم بالكلّ قادر على الكل . فكان خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجوبها [وصحّتها] .

أقول: ليس في هذه المسألة موضع بحث .

قال : مسألة

< وعيد اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة >

وعيد أصحاب الكبائر منقطعٌ عندنا ، خلافاً للمعتزلة . لنا قوله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره » . ولابدّ من الجمع بين العمومين . فامّا أن يقال : صاحب الكبيرة يدخل الجنّة بايمانه ثمّ يدخل النّار ، وهو باطل بالاتّفاق . [اولايدخل أحدهما ، وهو باطل أيضاً]، اويدخل النار بكبيرته ثم ينقل إلى الجنّة ، وهو الحق . وأيضاً قوله « من عمل صالحاً من ذكر اوانثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنّة » .

دليل ثان : وهو أنّ الخصم اعترف بأنّ المؤمن استحق الثواب بايمانه . فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأوّل إمّا أن يبقى اولايبقى . فان بقى وجب ايصال الثواب إليه . ولا طريق إليه إلاّ بنقله من النار إلى الجنّة . وإن لم يبق فهو محال لوجوه :

الأوّل : وهو أنّه ليس انتفاء الباقى لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقى .

الثانى : و هو أنّهما لوكانا ضدّين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطاً بزوال الاستحقاق السابق ، فلوكان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور .

اقول: هذا اشكال على توارد جميع الأضداد ، وماهو الجواب هناك فهو الجواب الجواب هنا ، والتّحقيق أنّ الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولايبقى

زمانين عند أهل السنّة . وأيضاً عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق . وأمّا عند المعتزلة فالطارىء أولى بالبقاء ، لأنّه أقوى ، إذ هو مقارن لمؤثّره الذى يوجده . والسابق وإن كان موجوداً ، لكن لم يبق معه مؤثره . فاذن ، الطارىء يُفني السابق ويبقى. هذا على تقدير القول بالاحباط ، او يُفنى منه ماهو مقابل له ثم يفنى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

قال: الثالث : وهو أنّه إذا استحق عشرة أجزاء من الثّواب ثم فعل معصيةً يستحق بها خمسة أجزاء من العقاب . فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى ، لأنّ أجزآء الثّواب لمّا كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً ، فامّا أن ينتفى مجموع العشرة ، و هو ظلم ، اولا ينتفى شيء منها ، وهوالمطلوب .

أقول: الاستحقاق ليس له عينٌ ثابتٌ حتّى يتميّز إحدى الخمستين عن الاخرى . وهذا مثلُ مايكون لأحد على غيره عشرة دنانير ، فأدّى الغريم خمسةً فليس له أن يقول : أيّ الخمستين أدّيت ؟ لأنّ الخمستين ليستا بمتمايزتين، بخلاف أنّه إذا كان لواحدٍ عند آخر خمستان وجوديّتان فطلب إحداهما ، فله أن يقول : أيّهما تريدأن اُسلّمها إليك ، وذلك لكون عينيهما موجودتين .

قال: الرابع : إذا استحقّ عشرة أجزآء من الثواب . ثم فعل ما به يستحقُّ عشرة أجزآء من العقاب ، فالطّارىء إمّا أن يحبط الأوّل ولاينحبط ، كما هو قول أبى على ، او يحبط و ينحبط كما هو قول أبى هاشم في الموازنة .

والأوّل باطل ، لأنّه يصير فعل الطاعة السابقة لغواً محضاً لايظهر له أثر في جلب نفع ولادفع ضرر . وهو باطل ، لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . . . » .

والثّاني باطل ، لأنّ سبب زوال الاستحقاق الأوّل وجود الاستحقاق الثانى . فاذالم يوجدالاستحقاقالثانى لايزول الاستحقاق الأوّل . وإذا وجد الاستحقاق الثانى

وزال به الأوّل استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثانى ، لأنّه ليس له مزيل ، فيصير هذا هوالقسم الأوّل الذى كان مذهباً لأبى على ، وقد أبطلناه . فبقى أن يقال: كلّ واحد من الاستحقاقين يزول بالاخر دفعةً واحدةً. لكن هذا محال ، لأنّ علّة عدم كلّ واحد منهما وجود الاخر ، فلو عُدما دفعةً لوجدا دفعةً . لكن العلّة موجودةٌ في حال حدوث المعلول ، فهما موجودان حال كونهما معدومين، هذاخلف . فهذه وجوه دالّة على فساد قولهم بالمحابطة ، و متى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب .

أقول: لأبى على أن يقول : الحكم في الثواب والعقاب للأخير ، فانّ الكافر العاصى إن أسلم ومات فالاسلام يَجُبُّ ماقبله ، وإن كان مؤمناً وأطاع ثم ارتدّ ومات انحبطت خيراته وصارت لغواً بالاتّفاق . وأمّا في الموازنة فلأبى هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصى مُثبتةٌ في جرائد الكرام الكاتبين ، وإذا كان كذلك فالطاعات تُبطِلُ استحقاق المعاصى، والمعاصى تُبطِل استحقاق الطاعات ، ولايلزم الدور .

قال : دليل ثالث : قوله تعالى : « إنّ الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، وكذا قوله تعالى : « وإنّ ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » . و كلمة « على » يقتضى الحال . يقال : رأيت الأمير على أكله ، اى حال أكله . فالاية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظّلم ، و هو يدلّ على حصول المغفرة قبل التّوبة .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوّاً ، والعفو لايتحقق إلاّ عند إسقاط العذاب المستحق . وعند الخصم يزول العقاب على الصّغيرة قبل التوبة؛ و العقاب على الكبيرة بعدها واجب ، فلايبقى للعفو معنىً إلاّ إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتجّ الخصم بقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً معتمداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها » ، وبقوله تعالى: « وإنّ الفجّار لفى جحيم » .

والجواب : سنُبيّن في اصول الفقه أنّ صيغ العموم ليست قاطعةً فى الاستغراق،

بل ظاهرةٌ فيها محتملة للخصوص . وإذا كان كذلك لم يكن التمسّك بها في القطع على الوعيد . وأيضاً فهي معارضةٌ بآيات الوعد ، ولا طريق إلى التوبة إلاّ ما ذكرنا .

أقول: لفظة « على » تفيد معنى « مع » كما في قول الشاعر :

على أنّني راضٍ بأن أحمل الهوى وأخلُص منه لا عليَّ ولا ليا

« وإنَّ ربّك لذو مغفرة للنّاس على ظلمهم » يعني مع ظلمهم . واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التّوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجبٍ في نفس الأمر ؛ إنّما صار واجباً ، لانّ الله تعالى وعد بذلك . ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه . والتوفيق بين بعض الايات ممكنٌ . أمّا بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنّة إذا كان القاتل مؤمناً مشكلٌ ، ولا خلاص منه إلا بالتأويل . وهو إمّا بجعل القاتل ممن لا يؤمن ، او باخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل ، او حمل الخلود على الزمان الطويل .

قال: **مسألة**

< وعيد الكافر المعاند دائم والقاصر معذور >

أجمعوا على أنّ وعيدَ الكافر المعاند دائمٌ . أمّا الكافر الذى بالَغَ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فقد زعم الجاحظ والعنبرى من المعتزلة أنّه معذورٌ ، لقوله تعالى : « ماجعل عليكم في الدين من حرج » ، والباقون أبوه وادّعوا فيه الاجماعَ .

أقول: المبالغ في الاجتهاد إمّا أن يصير واصلاً او يبقى ناظراً ، وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدى الاجتهاد إلى الكفر . فالكافر إمّا مقلّد للكفر وإمّا جاهل جهلاً مركّباً ، وكلاهما مقصّران في الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب . وقوله تعالى « ماجعل عليكم في الدّين من حرج » خطابٌ إلى أهل الدين ، لا إلى الخارجين منه او الذين لم يدخلوا فيه .

قال :

القسم الثالث

في

الاسماء والاحكام

مسألة

< الايمان هو تصديق الرسول اوغيره ؟ >

لانزاع في أنّ الايمانَ في أصل اللغة عبارةٌ عن التصديق ، وفي الشرع عبارةٌ عن تصديق الرسول بكلّ ماعُلم مجيئُه به ، خلافاً للمعتزلة فانّهم جعلوه اسماً للطاعة ؛ وللسلف [وأمّا السلف] فانّهم قالوا : إنّه اسمٌ للتصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، والعمل بالأركان .

أقول: ينبغي أن يزاد في قوله بكلّ ماعلم مجيئه به« بالضرورة » لأنّ المسائل المختلف فيها إذا علم عالمٌ بالنظر الدقيق والاجتهادالبالغ مجيء الرسول ﷺ بأحد طرفيها فليس له أن يكفّر مخالفه من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك ، [ولعلّ هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة ، فانّه أوردها فيما بعد] والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسماً للطاعات وحدها ، بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالكفّ عن المعاصي ، فإنّ من صدّق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمناً . وسيجيء قولهم في اصول الدين .

قال: لنا أنّ هذه الطاعات لوكانت جزءاً من مسمّى الايمان شرعاً لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريراً وبالمعصية نقضاً ، ولكنّه باطل بقوله تعالى: « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وبقوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم »

احتجّ الخصمُ بأمور : أحدُها أنّ فعل الواجبات هو الدين ، لقوله تعالى : « وما امروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين لهالدين ـ إلىقوله تعالى ـ وذلك دينالقيّمة ». « وذلك » يرجع إلى كلّ ماتقدّم . فكان كلُّ ما تقدّم هو الدين ، والدين هو الاسلام ، لقولهتعالى : « إنّ الدين عندالله الاسلام » . والاسلام هوالايمان ، إذلوكان غيره لماكان مقبولاً ممّن ابتغاه ، لقوله تعالى : « ومن يبتغ غيرالاسلام ديناً فلن يُقبل منه و هو فيالآخرة من الخاسرين » . ولمّا كان الايمان مقبولاً علمنا أنّهالاسلام . وإذا ثبت ذلك لزم أنّ فعل الواجبات هوالايمان .

وثانيها : أنّ قاطع الطريق يُخزى يومالقيامة ، والمؤمن لايخزى يومالقيامة فقاطع الطريق غير مؤمن . أمّا أنّ قاطع الطريق يخزى ، فلأنّ الله تعالى يدخله النارَ يومَ القيامة ، لقوله تعالى في حقّهم « ولهم عذابُ النار » . وكلُّ من اُدخل النارفقد اُخزيَ ، لقوله تعالى « ربّنا إنّك من تدخل النار فقد أخزيته » . وإنّما قلنا المؤمنُ لايُخزى ، لقوله تعالى « يوم لايُخزىاللهُ النبيّوالذين آمنوا معه » .

وثالثها ـ لوكان الايمان في عرف الشرع عبارةً عن التصديق لكان كلُّ من صدّقالله تعالى اوالجبت او الطاغوت مؤمناً .

ورابعها : قوله تعالى : « وماكان الله ليُضيع إيمانكم » اي صلوتكم .

والجواب : عن الأوّلين أنّا نحمل ذلك على كمال الايمان ، ضرورة التلفيق بين الأدلّة ، وعن الثالث بأنّا نُخصّصه ببعض التصديقات ، والتخصيص أهون من التغيير، وعن الرابع أنّا نحمله علىالايمان بتلك الصلوة ، لاعلى نفس الصلوة .

أقول: الايمان يقع على معانٍ ، فإنّه تارةً يدلُّ على الاسلام بالدليل الذى ذكره ؛ وتارةً يدلُّ على غيره ، بدليل قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنّا . قللم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم » . وكذا الاسلام ، فانّه تعالى يقول هذا ، وتارةً يقول « إنّالدين عندالله الاسلام » . والايمان تارةً يزيدو ينقص ، كما في قوله تعالى : «وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً » . « وما

زادهم الاّ إيماناً وتسليماً». وأيضاً «ياأيّها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله» وتارة لايزيد ولاينقص، لقوله «انما المومنون الذين آمنوا بالله ورسوله». «وإنّما» تفيد الحصر. فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تمحّل. وقولهم «قاطع الطريق ليس بمؤمن» انّما قالوه، لقولهم بمنزلة بين المنزلتين، وسيأتى ذكره. وفي قوله «وماكان الله ليضيع إيمانكم» يمكن أن يحمل الايمان على الصلوة، ولايلزم منه بطلان القول بأنّه هوالتصديق، إذا كان الاسم مشتركاً.

قال: تنبيه

<صاحب الكبيرة مؤمن اومشرك اومنافق اوكافر ؟>

صاحب الكبيرة عندنا مؤمنٌ مطيعٌ بايمانه عاصٍ بفسقه، وعند المعتزلة لا يسمّى مؤمناً ولاكافراً، وعند جمهور الخوارج كافرٌ، لقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون»، وعند الأزارقة مشركٌ، وعند الزيديّة كافر النعمة، وعند الحسن البصرىّ منافقٌ، لقوله عليه السلام: «المنافق ثلاث».

أقول: هذا الخلاف وقع بعد رسول الله. والخوارج لمّا قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليّاً عليه السلام يقتل جمعاً من أهل القبلة ويصلّي عليهم، قالوا: هذه مناقضة. فهو فاسق بسببٍ واحدٍ من هذين الفعلين قطعاً، وتبرّأوا عنه.

وفي زمن الحسن البصرىّ وقع هذا البحثُ بين أهل عصره، فتمسّك جماعةٌ بأنّ الايمان هوالتصديق، والمكلّف لايخلو من أن يكون مُصدّقاً بالله ورسوله، او لايكون. والثانى بالاتّفاق كافر، فالأوّلُ مؤمن، والمصدّقُ الفاسقُ يدخل تحت الاوّل، فهو مؤمنٌ، وذنبه إمّا أن يغفرَ له، اويشفعَ فيه النبىُّ عليه السلام، او يعذّبَ عذاباً منقطعاً. وهؤلاء هم المرجئة والتفضليّة.

وذهب واصل بن عطا وعمرو بن عُبيد إلى أنّ صاحبَ الكبيرة يُخلّد في النار، للآيات الدالّة على تخليد عقوبة أهل الكبائر، والمؤمن لايخلّد في النار؛ فهو ليس بمؤمن ولابكافر فهذا هوالقولُ بالمنزلة بين المنزلتين، واعتزلوا عن حلقة الحسن،

ولذلك سمّوا بالمعتزلة ، وهم الوعيديّة .

أمّا القائل بأنّه مشرك ، فيقول ذلك ، لأنّه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره ، فصاروا مشركين ، لمخالفتهم قوله تعالى : « ولايشرك بعبادة ربّه أحداً » ، والحسن حكم بنفاقهم ، للخبر المذكور .

قال : **مسألة**

< هل الايمان قابل للزيادة والنقصان ؟ >

الايمان عندنا لايزيد ولاينقص ، لأنّه لمّا كان اسماً لتصديق الرسول[1] في كلّ ماعلم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لايقبل التفاوت . فكان مسمّى الايمان غير قابل للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لمّا كان اسماً لاداء العبادات كان قابلاً لهما ؛ وعند السلف لمّا كان اسماً للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك ، والبحث لغويّ ، ولكلّ واحد من الفرق نصوص .

والتوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق . فكلّ مادلّ على أنّ الايمان لايقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الايمان ، ومادلّ على كونه قابلاً لهما فهو مصروفٌ إلى الايمان الكامل .

أقول : المعتزلة قالوا : إنّ اصول الايمان خمسةٌ : القول بالتوحيد ، وبالعدل ، وبالنبوّة ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالوعد والوعيد ؛ ومن لم يقرّ ببعض هذه لم يكن مسلماً ، ومن أقرّ بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمناً .

والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الايمان بالله وبصفاته ، وبالنبيّ ﷺ ، وبما ورد به ممّا اتّفقت الأمّة عليه ، وباليوم الاخر .

والشيعة يقولون : الايمان بالله وبتوحيده وبعدله وبالنبوّة وبالامامة . وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على مايتفرّع على ذلك .

---

١ ـ اساس تا اينجا نسخهٔ شماره ١١٥٠ وپس از اين شماره ٧٠٣٢ دانشگاه تهران است.

قال :

مسألة

< هل يجوز أن يقال : أنامؤمن ان شاءالله >

أكثر أصحابنا قالوا : « أنامؤمن إن شآءالله » ، لالقيام الشكّ ، بل إمّاللتبرّك اوللصرف إلى العاقبة .

أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون : اليقين لايحتمل الشكّ ولاالزوال . فقول القائل « أنامؤمن بالله إن شاءالله » لايصحّ إلاّ عندالشكّ اوخوف الزوال . ومايوهم أحدهما لايجوز أن يقال للتبرّك .

قال :

مسألة

< تعريف الكفر وخطر تكفير المسلمين >

الكفر عبارة عن إنكار ماعلم بالضرورة مجيء الرسول به ، فعلى هذا لايكفّر أحد من أهل القبلة ، لأنّ كونهم منكرين لماجآء به الرسول غير معلوم ضرورةً ، بل نظراً .

أقول : هذا مبنيٌّ على مامضى من حدّ الايمان ، وهوأقرب إلى الاحتياط من قول الباقين ، فانّ في تكفير المسلمين خطراً .

قال :

القسم الرابع
في
الامامة

مسألة

< الامامة واقوال الفرق الاسلامية في وجوبها على الله تعالى او على الخلق >

من الناس من قال بوجوبها ، ومنهم من لم يقل بذلك . أمّا القائلون بوجوبها، فمنهم من أوجبها عقلاً ، ومنهم من أوجبها سمعاً . أمّا الموجبون عقلاً فمنهم من أوجبها على الله تعالى ، ومنهم من أوجبها على الخلق .

والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية .ثمّ ذكروا في وجوبها وجوهاً : أحدها أن يكون لطفاً في الزجر عن المقبحات العقليّة ، وهو قول الاثنى عشريّة . وثانيها أن يكون معلّماً لمعرفة الله تعالى ، وهو قول السبعيّة . وثالثها أن يعلّمنا اللغات ، وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميّزها عن السموم < وهوقول الغلاة >

وأمّا الذين أوجبوها على الخلق لا على الله تعالى فالجاحظ و الكعبيّ و أبي - الحسين البصري .

أمّا الذين أوجبوها سمعاً فقط ، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .

أمّا الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والأصمّ .

لنا: أن نصب الامام يتضمّن دفع الضرر عن النفس فيكون واجباً . أمّا الأوّل فلأنّا نعلم أنّ الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد أتمّ ممّا إذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأمّا أنّ دفع

الضرر عن النفس واجبٌ فبالاجماع عند من لايقول بالوجوب العقلي، وبضرورة العقل عندمن يقول به .

أقول : الاماميّة يقولون : نصبُ الامام لطفٌ ، لأنّه مقرّب من الطاعة ومبعّدٌ عن المعصية ، واللطفُ واجبٌ على الله تعالى .

أمّا السبعية فلايقولون بوجوب شيء على الله تعالى ، ولا بالحسن والقبح العقليّين ، ولايعدّون في الاماميّة ، إنّما هم يقولون بأنّ التعليم واجبٌ ، ومعرفة الله لاتحصل إلاّ بمجموع النظر والتعليم . ثمّ الشخصُ المتعيّن للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفةً على معرفته ، وكلُّ ما يأمر به هو فهو واجبٌ وطاعة ، وكلُّ ماينهى عنه معصية و قبيح اومحرّم . وسمّوهم بالسبعيّة ، لأنّ متقدميهم قالوا : الأئمة تكون سبعةً . وعندالسابع ، وهو محمّد بن إسماعيل ، توقّف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم و قالوا : الائمة يدورون على سبعة سبعة كأيّام الاسبوع .

و الذين قالوا : الامام يعلّمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة .

وليس هذان الصنفان من الامامية .

والدليل الذى جآء به المصنّف على وجوب الامامة سمعاً فصغراه عقليٌ من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التى أحالها إلى الاجماع أوضحُ عقلاً من الصغرى .

والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم » ، وعلى قوله عليه السلام « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً » ، وعلى أمثال ذلك .

ومن الظاهر أنّ أصحاب النبيّ عليه السلام بعد وفاته أجمعوا على طاعة إمام بعده ، فذهب بعضهم إلى أنّه نصّ عليه السلام على عليّ . وبعضهم قالوا : إنّا ننصبُ إماماً ، ونصبوا أبابكر وبايعوه جميعاً وبايعه عليٌّ أيضاً . ولولم يكن نصب إمام واجباً لخالفهم من الامّة أحد في ذلك . ثمّ أجمعوا على عمر بنصّ أبي بكر عليه . ثمّ على عثمان بسبب

الشورى . ثمّ على عليّ لاجماع أكثر أهل الحلّ والعقد عليه . وعرف من ذلك أنّ الامام ينصب إمّا بنصّ من الذى قبله ، وإمّا باختيار أهل الحلّ والعقد إيّاه . وهذا هو العمدة عند أهل السنّة . ولم يذكره المصنّف [رحمه الله تعالى] في هذا الكتاب .

قال: مسألة

< الشيعة اربعة انواع : الامامية و الكيسانية و الزيدية و الغلاة >

الشيعة جنس تحته أربعة أنواع : الاماميّة والكيسانيّة والزيديّة والغلاة .

أمّا الاماميّة فالذى استقرّ رأيهم عليه أنّ الامام بعد الرسول ﷺ عليّ بن ابى طالب ، ثمّ ولده الحسن ، ثمّ أخوه الحسين ، ثمّ ابنه عليّ ، ثمّ ابنه محمّد الباقر ، ثمّ ابنه جعفر الصادق ، ثمّ ابنه موسى الكاظم ، ثمّ ابنه عليّ الرضا ، ثمّ ابنه محمّد التقى ، ثمّ ابنه عليّ النقى ، ثمّ ابنه الحسن الزكى [العسكرى] ثمّ ابنه محمّد ، وهو القائم المنتظر رضى الله عليهم أجمعين . وقدكان لهم في كلّ واحد من هذه المراتب اختلافات.

فنقول : القائلون بالنصّ الجلىّ على عليّ بن أبى طالب رضى الله عنه اتّفقوا على أنّه كان متعيّناً للامامة . وعن فرقة من الاماميّة أنّهم قالوا : الأمر بعد النبىّ ﷺ إلى عليّ بن أبى طالب ، يفعل في الامامة ما أحبّ ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولّاها غيره .

وزعمت الكاملية ، أصحاب أبى كامل معاذ بن الحصين النبهانى ، : أنّ الصحابة كفرت بمخالفتهم النصّ الجلىّ ، وأنّ عليّاً كفر لترك القتال معهم .

أمّا الأكثرون فاتّفقوا على أنّه كان متعيّناً للامامة و إن كان محقّاً في ترك القتال للتقيّة .

ثم اختلفوا بعد موته ، وزعمت السبائية أصحاب عبدالله بن سبا أنّه لم يمت ، وأنّه في السماوات ، وأنّ الرعد صوته والبرق سوطه ، وأنّه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه . فاذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا : عليك السلام يا أمير

المؤمنين .

وأمّا الباقون فقطعوا بموته ، ثمّ اختلفوا ، فمنهم من قال : الامام بعده محمّد بن الحنفيّة وهو قول الكيسانيّة ؛ على ماسيأتى تفصيل قولهم في فصل مفرد .

والأكثرون قالوا الامام بعده الحسن . ثمّ اختلفوا بعد موته [الحسن] فمنهم من ساق الامامة إلى ولده الحسن ، وهو الملقّب بالرضا من آل محمّد . ومنه من ساق إلى ولده عبدالله ، ثمّ إلى ولده محمّد وهو النفس الزكيّة ، ثمّ إلى أخيه أبراهيم .

والأكثرون ساقوها [من الحسن] إلى الحسين . ثمّ اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمّد بن الحنفيّة ؛ وهو قول أكثر الكيسانيّة .

والأكثرون ساقوها إلى ولده علىّ بن الحسين زين العابدين . ثمّ اختلفوا بعد موته ، فالزيديّةُ ساقوها إلى ولده زيد بن علىّ ، كما سيأتى شرح أحوال الزيديّة في فصل مفرد .

والاماميّةُ ساقوها إلى محمّد الباقر . واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال : إنّه لم يمت ، فينتظرونه . ومنهم من قطع بموته ، وهم الأكثرون . ثم اختلفوا ، فمنهم من ساقها إلى غير ولده . وهم فريقان : أحدهما الذين ساقوها إلى محمّد بن عبدالله بن الحسين بن الحسن . وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلى . وثانيهما الذين ساقوها إلى أبى منصور العجلى ، على ماسيأتى شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة .

أمّا الذون ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين :

أحدهما الذين قطعوا بأنّه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره ، وهو القائمُ المهدىُّ . ورووا عنه أنّه قال : لو رأيتم رأسي مدهدهاً عليكم من هذا الجبل فلا تصدّقوا ، فانّ صاحبكم صاحب السيف . ثم اختلف هؤلاء ، فقالت الناووسيةُ بغيبته . وقال آخرون : إنّه يغيب وإنّ أولياءه يرونه في بعض الأوقات ، وإنّه يعدهم ويمنّيهم ، ولكن ماعيّن لهم وقتاً للخروج .

وثانيهما الذين قطعوا بموته. وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه: أحدها الذين زعموا أنّ جعفراً مات ولا إمام بعده، وسيرجع إلى الدنيا فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً، وهم الناووسية. وثانيها الذين ساقوا الامامة إلى ولده. وثالثها الذين ساقوا الامامة إلى غير ولده. ورابعها الذين جوّزوا الأمرين.

أمّا الذين ساقوها إلى ولده، فاعلم أنّه كان له من الأبناء المعتبرين أربعةٌ، عبدالله ومحمّدٌ وإسماعيلُ وموسى. أمّا القائلون بامامة عبدالله فيقال لهم الفتحيّةُ، لأنّ عبدالله كان أفطح؛ ويقال لهم العماديّةُ، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم يقال له عماد. وأمّا القائلون بامامة محمّد فيقال لهم السمطيّة. وأمّا القائلون بامامة أسمعيل فهم الاسماعيليّة السبعيّة. وأمّا القائلون بامامة موسى فيقال لهم المفضليّة. وههنا قول آخر، وهو أنّ الامامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيليّة أصحاب فضيل بن سويد الطحّان.

أمّا الذين ساقوا الامامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال: أحدها الطبريّه، أصحاب موسى بن الحسن الطبرىّ، زعموا أنّ الصادق أوصى بالامامة إليه. وثانيها اليريعيّة وهم أصحاب يريع بن موسى الحايك زعموا أنّ الصادق أوصى بالامامة إليه. وثالثها الأقمصيّة، أصحاب معاد بن عمران الأقمص الكوفي، زعموا أنّ الصادق أوصى بها إليه. ورابعها التيمية، أصحاب عبدالله بن سعد التيمي. وخامسها الجعديّة، أصحاب أبي جعدة من الكوفة.

وأمّا الذين توقّفوا في سوق الامامة من جعفر إلى ولده وغير ولده، فهم اليعفوريّة أصحاب يعفور، فانّهم جوّزوا كلا الأمرين.

ثمّ اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته، فمنهم من توقّف في موته وقال: لا أدرى مات او لم يمت. ويقال لهم الممطوريّة، لأنّ يونس بن عبدالرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم: ما أنتم إلّا كلابٌ ممطورةٌ. ومنهم من قطع أنّه لم يمت وأنّه حيّ. ثمّ اختلفوا فزعمت الاشترية أصحاب محمّد بن اشتر

أنّ موسى حيٌّ لم يمت ولايموت إلى الوقت المعلوم ، وأنّه أوصى بالامامة إليه .
وزعمت القرامطة أنّ موسى أوصى بها إليه .

وأمّا القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى . والأكثرون ساقوها إلى ولده عليّ بن موسى الرضا . ثمّ القائلون بامامته اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمّد التقي؛ لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت ، فانّه لمّا مات الرضا كان سنّ التقي أربعة ، ومنهم من قال ثمانية .

وأمّا الأكثرون فقالوا بامامة التقيّ . ثمّ اختلفوا ، فقال قومٌ : لايبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلم بكلّ الدين اصوله وفروعه ، وإن كان صغيراً، كما في حقّ عيسى عليه السلام . وقال آخرون : إنّه كان إماماً على معنى أنّ الأمر له دون سائر الناس ، ولكن لايجوز أن يكون إماماً في الصلوات ومفتياً في الحوادث . وأمّا المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغاً .

ثمّ القائلون بامامة التقيّ اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها إلى ولده موسى . والأكثرون ساقوها إلى عليّ النقيّ . ثمّ اختلفوا بعد موته: فزعم بعضهم أنّه هو المنتظر ، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر ، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن عليّ .

ثمّ اختلفوا بعد موت الحسن على اثنى عشر قولاً :

الأوّل أنّه لم يمت ، لأنّه لومات وليس له ولد ظاهر خلا الزمانُ عن الامام المعصوم وأنّه غير جائز .

والثاني أنّه مات ، لكن سيجيء ، وهو المعنيُّ بكونه قائماً، اى يقوم بعده .

والثالث أنّه مات ولايجيء ولكنّه أوصى بالامامة إلى أخيه جعفر .

والرابع بل أوصى بها إلى أخيه محمّد .

والخامس أنّه لمّا مات من غير عقب علمنا أنّه ماكان إماماً ، وأنّ الامام كان جعفراً .

السادس بل ظهر أنّ الامام كان محمداً ، لأنّ جعفراً كان مجاهراً بالفسق ، والحسن كان فاسقاً في الخفية فتعيّن محمّدٌ للامامة ،

السابع أنّ الحسن خلّف ابناً ولدقبل موته بسنين ، اسمه محمّدٌ ، استتر خوفاً من عمّه جعفر وغيره من الأعدآء ،وهوالمنتظر .

الثامن أنّ له ابن وُلِدَ بعدموته بثمانية أشهر .

التاسع لمّامات الامام ولاولدله فلايجوز انتقالُ الامامة منه إلى غيره ، فبقى الزمانُ خالياً منالامام وارتفعت التكاليفُ .

العاشر يجوز أن يكون الامامُ لامنذلك النسل، بلمن نسل آخرمن العلويّة.

الحادى عشر لمّا لم يجز انتقالُ الامامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا يجوز خلوُّ الزمان عن الامام ، علمنا أنّه بقى من نسله ابنٌ ، وإن كنّا لانعرفه ، فنحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثانى عشر أمر الامامة معلوم إلى علىّ الرضا وبعده مختلف ، فيتوقّفُ .

واعلم أنّ هذا الاختلاف العظيم من أدلّ الدلائل على عدم النصّ الجلىّ المتواتر على هولآء الاثنى عشر .

أقول : هذه اختلافاتٌ رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي؛ وأكثرها ممّا لم يوجد له أثرٌ غير المكتوب في كتبٍ غير معتمد عليها . والنصُّ الجلىُّ لايقولون به في غيرعلىّ رضىالله عنه ، فانّ النصّ من رسول الله ﷺ على علىّ عند الاماميّة كان جلياً في مثل قوله ﷺ : « من كنت مولاه فعلىٌّ مولاه » ؛ وعند الزيديّة كان خفيّاً ، لأنّه محتاجٌ إلى ضمّ مقدّمات إليه يدلُّ الجميعُ على إمامته . والنصوص من كلّ إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلومٌ ، ولايعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها . ولاكلامَ على مافي هذا الفصل ، لأنّه نقلٌ مجرّدٌ نقله من الكتب . وقد رأيت رسالةً لبعض النوبختيّين من قدماء الشيعة أنّه ذكر فيه أنّ المشهورأنّ

الأمّة تفترق نيفاً وسبعين فرقةً . والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم . فذكر من الزيديّة عشر فرق ، و من الكيسانيّة اثنى عشر فرقةً ، ومن الاماميّة أربعاً وثلاثين فرقةً ، ومن الغلاة ثماني فرق ، ومن الباطنيّة ثمان اوتسع فرق . لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام ، كالغلاة وبعض الباطنيّة . والله أعلم بحقيقة الحال .

قال : **فصل**

في شرح فرق الكيسانية

هم أصحابُ كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام . اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنّه أخذ علم التأويل والباطن والافاق والأنفس عن ابن الحنفيّة ، وانتهى الأمرُ بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ . وكان المختار ابن أبى عبيد الثقفىُّ الكوفىُّ القائم بثار الحسين عليه السلام خارجياً أوّلاً ، وزبيريّاً ثانياً ، وشيعيّاً ثالثاً ، ومتنبيّاً رابعاً ، ويقال : إنّ عليّاً عليه السلام كان يسمّى المختار بكيسان .

فهذه الفرقةُ يقال لها الكيسانيّةُ . وهم المتّفقون على إمامة محمّد بن الحنفيّة . ثمّ اختلفوا ، فذهب الحيّانيّةُ أصحابُ حيّان بن زيد السرّاج إلى أنّه كان إماماً بعد عليّ بن أبي طالب . واحتجّوا عليه بأنّ عليّاً دفع إليه الراية يوم الجمل وقال :

اطعن بها طعنَ أبيك تُحمَد لاخير في الحرب إذا لم تُوقَد

وهذا يدلُّ على أنّ عليّاً أقامه مقام نفسه وهو يوجب الامامة . والأكثرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين عليه السلام . واحتجّوا عليه بوجهين : الأوّل أنّ الحسين لمّا عزم على الكوفة أوصى بالامامة إليه . الثانى أنّ الذى بقى من ولد الحسين ، وهو زينُ العابدين ، كان صبيّاً ولم يكن أهلاً للامامة ، فتعيّن محمّدٌ لها .

ثمّ إنّ المختار دعى النّاس إلى ابن الحنفيّة ، وزعم أنّه من دعاته ، ثمّ تنبّى ؛ فلما عرف محمّد ذلك منه تبرّأ منه .

ثمّ إنّ مصعب بن الزبير لمّا قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبدالله بن الزبير ، فدعا ابن الحنفيّة إلى طاعته . فهرب منه إلى عبدالملك بن مروان ، وكره عبدالملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن ، فخرج إلى اليمن ، فمات في طريقه .

ثمّ اختلفت الكيسانيّة ، فمنهم من قال : إنّه حيّ في جبل رضوى ، وإنّه بين أسدٍ و نمرٍ يحفظانه ، وعنده عينان نضّاختان تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الغيبة ، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو المهدىّ المنتظر. وإنّما عوقب بالحبس لخروجه الى عبدالملك بن مروان وقبله الى يزيد بن معاوية . وهذا قول الكربيّة أصحاب أبى كرب الضرير .

أقول: في هذه الروايات تفاوتٌ كثير يعلم ذلك ممّا رواه أصحابُ التواريخ بلاخلاف بينهم . أمّا ما قالوا : إنّ زين العابدين بعد الحسين كان صبيّاً فليس كذلك ، لأنّه كان ابن ثلاث وعشرين سنة ، وإنّما لم يحارب يوم الطفّ لأنّه كان مريضاً . وكان للحسين ابن آخر اسمه عليّ أيضاً ، وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم . وموتُ ابن الحنفية في طريق اليمن أيضاً فيه نظر ، لأنّه كان عند وفاته بالمدينة . وقال أصحابه : إنّه غاب بجبل رضوى .

قال: وكان السيّدُ الحميرىُّ على هذا المذهب . وهو يقول :

ألا قل للوصى فدتك نفسى أطلتَ بذلك الجبل المقاما

في أبيات . ومنهم من أقرّ بموته ، واختلفوا على قولين : الأوّل الذين ساقوا الامامة إلى زين العابدين . الثانى الذين ساقوها إلى أبى هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة ، وهم الاكثرون من الكيسانيّة . وزعموا أنّ محمّداً أفضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن .

واختلفوا بعد موت أبى هاشم على سبعة أوجه : الأول الامام بعده زين العابدين .

الثانى أن أباهاشم مات منصرفاً من الشام بأرض الشَراة ، وأوصى بالامامة إلى علىّ بن عبدالله بن عباس . ثمّ أوصى علىٌّ إلى ابنه محمّد . وأوصى محمّد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحرّان .

ثم إنّ القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها ، فقبلها أبو مسلم صاحب الدولة ، ودعا الناس إلى إبراهيم . ولمّا عرف مروانُ بنُ محمّد أنّ الدعوة إليه أخذه وحبسه : فتحيّرت الشيعةُ ، فقال لهم يقطينُ بنُ موسى ، وهو أحد قدماء الدعوة: إنّى رأيتُ إبراهيم الامام في حبس مروان ، فقلتُ له : إلى من تَكِلُنى ؟ فقال : إلى ابن الحارثيّة ، وأراد أخاه أباالعبّاس السفّاح .

ويقال : إنّ أبامسلم، حين كان كيسانيّاً واقتبس من دعاتهم علومَهم ، علم أنّ تلك العلومَ مستودعةٌ في أهل البيت ، فكان يطلبُ المستقرّ فيه ، فبعث إلى الصادق : إنّى قد دعوتُ الناسَ عن موالاة بنى أميّة إلى موالاة اهل البيت ؛ فان كنتَ رغبتَ فيها فلامزيد عليك . فكتب إليه الصادق : « ماأنت من رجالى ، ولاالزمان زمانى » . فمال إلى أبى العباس .

الثالث أنّ أبا هاشم أوصى بالامامة إلى ابن أخيه الحسن بن علىّ بن محمّد بن الحنفيّة ، فلمّا هلك الحسن أوصى إلى ابنه علىّ بن الحسن . فهلك ولم يخلف . فرجعوا عنه إلى الوقف على ابن الحنفيّة . وهم اصحاب عبدالكريم بن عمر البزّاز .

الرابع : لا ، بل أوصى بها إلى بنان بن سمعان النهدى الغالي .

الخامس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن عمرو بن حرب الكندى .

السادس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبى طالب .

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكّمات محضة لاطائل فيها ، [تحتها ، خ] .

أقول: وقال السيّد الحميرى في حقّه هذه الأبيات :

ألا إنّ الأئمّة من قريش لدى التحقيق أربعةٌ سواءٌ

عليٌّ والثلاثةُ من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاءٌ

فسبطٌ سبطُ إيمان وبرّ وسبطٌ غيّبته كربلاء

وسبطٌ يملا الارضينَ عدلاً امامُ الجيش يتقدمُه اللواءُ

توارى لايُرى فيهم زماناً برضوى عنده عسلٌ وماء

ثم إنّ السيّد الحميرى رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :

تجعفرتُ باسم الله والله أكبرُ وأيقنتُ أنّ الله يعفو ويغفرُ

في أبيات . وقوله : « ظهر أصحابُ الدعوة العبّاسيّة بخراسان وقبلها ابو مسلم منهم ـ إلى قوله ـ بعث إلى الصادق » ، كلّها بخلاف مارووه . وهو أنّ ابا مسلم كان على دعوة العباسيّة ، وكان كاتبهم وامينهم ، واصله كان من إصفهان ؛ ولمّا ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا اميراً بعثه بنوالعباس إلى خراسان وجعلوه كبيراهل الدعوة ، وخرج ، وجرى ماجرى ، وبعث ابوسلمة ثانياً له إلى العراق ، وهو كان يميل إلى التشيّع ، فبعث إلى الصادق وقال له الصادق : « ما انت من رجالى ولا الزمان زمانى » وقتله ابومسلم لذلك . وبالجملة انقطعت الكيسانيّة ، ولم يبق منهم بعد ذلك العصر احدٌ .

قال : **فصل**

في شرح فرق الزيدية

فالذى يجمعهم انّ الامامَ بعدالرسول ﷺ علىٌّ بن أبى طالب بالنصّ الخفىّ ثمّ الحسن ، ثمّ الحسين ، ثم كلٌّ فاطمىّ مستحقّ لشرائط الامامة ، دعى الخلق إلى نفسه ، شاهراً سيفه على الظلَمة . واختلفوا ، فقال بعضهم : الرسول نصّ على على عليه السلام و الحسن و الحسين . و [قال] آخرون : إنّ الرسول نصّ على علىّ ، و هو نصّ على الحسن ، و الحسن [نصّ] على الحسين.

وفرقهم ثلاثة : الجاروديّة اصحاب ابى جارود زياد بن منقذ العبدى ، زعموا انّ الرسول عليه السلام نصّ على عليّ بالوصف دون التسمية . والناس قد قصروا حيث لم يتعرّفوا الوصف ، وإنّما نصبوا ابابكر باختيارهم ففسقوا به .

والسليمانيّة اصحاب سليمان بن جرير ، زعموا انّ البيعة طريق الامامة ، واثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة امراً اجتهاديّاً ، ثمّ تارةً يصوّبون ذلك الاجتهاد ، وتارةً يخطّئونه ، لكنّهم يقولون : الخطأ فيه لايبلغ الفسق . وطعنوا في عثمان وكفّروه ؛ وكفّروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية بقتالهم عليّاً .

والصالحيّة اصحاب الحسن بن صالح بن حيّ الفقيه ، كان يثبت إمامة ابى بكر وعمر ؛ ويفضّل عليّ بن ابى طالب على سائر الصحابة . إلاّ انّه توقّف في عثمان ، وقال : اذا سمعنا ماورد في حقّه من الفضائل اعتقدنا إيمانه ، وإذا راينا أحداثه التى نقمت عليه وجب الحكم بفسقه ؛ فتحيّرنا في امره وفوّضناه إلى الله تعالى . وقول هؤلاء في الاصول قريبٌ من مذهب المعتزلة .

اقول: شرائط الامامة عند الزيديّة خمسةٌ : احدها ان يكون من احد السبطين اعنى من بنى الحسن اومن بنى الحسين ، وثانيها أن يكون شجاعاً ، لئلا يهرب في الحرب . وثالثها أن يكون عالماً ، ليفتى الناس في الشرع . ورابعها أن يكون ورعاً ، لئلايتلف بيت المال . وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحقّ .

وكان الامام عليّاً بالنصّ الخفىّ ، ثمّ الحسن و الحسين ، لقوله عليه السلام : « الحسن والحسين إمامان ، قاما اوقعدا » ، إن خرجا اولم يخرجا . ولم يكن زين العابدين إماماً ، لانّه ماخرج ؛ وكان ابنه زيد إماماً . وهم ينسبون إليه . وسمّى الاماميّة بعده روافض ، لانّهم رفضوا زيداً حتّى قتل . وهم في الاصول معتزليّون ، وفي الفروع حنفيّون ، إلاّ في مسائل معدودة .

قال: **فصل**

في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة، وفي الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة اخرى. أمّا الاولى أنّ الامامة لطف، لانّا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف أنّ الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح كان امتناعهم عنها أكثر من [العكس] القلب، واللطف يجرى مجرى التمكين وازالة المفسدة. ولمّا كانا واجبين على المكلّف الحكيم كانت الامامة أيضاً واجبة.

وبنوا على هذا عصمة الأنبياء، قالوا: إمكانُ صدور القبيح عن الخلق مَحوج لهم إلى الامام، فلو تحقّق هذا في حقّ الامام لافتقر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل.

و بَنوا كونَ الاجماع حجّة على هذا، لأنّه لمّا ثبت امتناع خلوّ الزمان عن المعصوم، والمعصوم لا يقول إلاّ بالحق، و كان الاجماع كاشفاً عن قول المعصوم الذى هو حقّ فكان الاجماعُ حجّة، فظهر بهذا أنّ العلم بكون الاجماع دليلاً لا يتوقّف على العلم بصدق الرسول.

وبنوا إمامةَ عليّ بن أبى طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقّية الاجماع. وبيانه: أنّ العقل لمادلّ على أنّ الامام واجبُ العصمة، وكلّ من قال بذلك قال: إنّه عليُّ بن أبي طالب عليه السلام، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمّد صلى الله عليه وآله؛ فلو قلنا: بأنّ الامام غير عليّ، كان ذلك خرقاً للاجماع.

وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمّتهم، فأثبتوا وجود محمّد بن الحسن [العسكرىّ] وغيبته وإمامته. قالوا: إنّ وجود هذا الشخص وبقاءه في هذه المدّة الطويلة ممكنٌ، والله تعالى قادر على الممكن؛ وثبت امتناعُ خلوّ الزمان عن الامام المعصوم. وكلّ من قال بذلك قال: إنّه هذا، فلو كان غيره لقدحَ ذلك في الاجماع.

لا يقالُ: اليس قد تقدّم بيانُ الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة؟ فكيف ادّعيتم إجماع الكلّ على هذا الترتيب؟ ولأنّ الاسماعيليّة فرقةٌ عظيمةٌ في زماننا، وهم ينازعون في هذا الترتيب.

لأنّا نجيبُ: عن الأوّل بأنّ القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا، فلو كان إجماعهُم وقولهم حقّاً لكان أهلُ هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعينَ على الخطأ، و إنّه غير جائز. وأمّا خلافُ الاسماعيليّة فغير قادحٍ، لما بيّنا أنّ الامامَ يجب أن يكون معصوماً، وهم فُسّاقٌ، بل كفرةٌ، لقدحهم في الشرع وقولهم بقِدَم العالم. فهذا غاية تقرير مذهبهم.

ثمّ إنّ على هذا المذهب اعتراضاً. وهو أنّ عليّاً وأولاده لوكانوا أئمّة فَلِمَ لم يشتغلوا بالامامة وماحاربوا الظلمة لأجلها؟ فعند هذا قررّتِ الشيعة قاعدةً أخرى وهى القول بجواز التقيّة، قياساً على جواز اختفاء النبىّ ﷺ في الغار.

فظهر أنّ اعتمادهم في مذهبهم، أمّا في الاستدلال فعلى وجوبِ الامامة عقلاً، وأمّا في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقيّة. فان صحّ كلامهُم في هاتين المقدّمتين فالدست لهم، و أمّا تمسّكهُم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك ممّا يشاركهم الزيديّة فيه.

وأمّا رواية النصّ الجلىّ فالأذكياء منهم معترفون بأنّه لايجوز ادّعاء التواتر فيها، حتّى أنّ الشريف المرتضى، وهو أجلّ الاماميّه قدراً وأكثرهم علماً وأغوصهم فكراً ونظراً، روى في كتاب «الشافي» عن أبي جعفر بن قِبَة أنّ السامعين لهذا النصّ كانوا قليلين!

والاعتراض: لانسلّم وجوبَ الامامة ولانسلّم كونها لطفاً. قوله: «الخلق اذا كانَ لهم رئيس قاهر فالأمر كذا وكذا. قلنا: لو كانت القضاة والامراء كلّهم معصومين لكان اللطف أتمّ. فيلزمكم وجوب ذلك. فلمّا لم يجب ذلك بالاتّفاق عَلِمنا أنّ ذلك غير واجب، إمّا لأنّ في نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كلّ محلّة، و إن حصلت المنفعة المذكورة، إلاّ أنّ هناك مفسدةً خفيّة استأثرالله تعالى بعلمها. لانّ ذلك و إنّ ذلك و إن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاد، لكنّ اللطف غير واجب. وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله. وهذه النكتة هيهنا

كافية ، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطوّلة .

سلّمنا وجوبَ الامامة ، فلانسلّم أنّ الاجماع حجّة . قوله : « الاجماع يكشف عن قول المعصوم » قلنا : تعنى بالاجماع الاجماعَ الذى لانعرف له مخالفاً ، او الذى نعرف أنّه لامخالفَ له ؟. فالاوّل ممنوع ، لانّ عدم علمنا بالمخالف لايدلُّ على عدمه . والثانى مسلّم ، لكن لانسلّم أنّه يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه ، فمن الذى يمكنه القطع أنّه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف في هذه المسألة ؟

لايقال : إنّه يمكننا أن نعلم أنّه لامخالفَ ، لانّ العبرةَ بالعلماء لابالعوامّ ، والعلماء من أهل كلّ عصر معروفون مشهورون ، فيمكننا أن نتعرّفَ أقوالهم ؛ ولانّ ماذكروه يفضى إلى سدّ باب الاجماع ، وأنتم لاتقولون به .

لانّا نجيب : عن الاوّل بأنّا لانسلّم أنّ العلماء من أهل كلّ عصر معروفون في هذا العالم ، لانّ أهل المغرب لاخبرَ عندهم من علماء المشرق ، وبالعكس ؛ ولانّ الامام المعصوم أجلُّ الامّة وأفضلُهم ، مع أنّه غير معروف في العالم ؛ ولانّ العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم من كلّ واحدمنهم أنّه ماعاش ثلاثَ مائة سنةٍ وأكثرَ و أنّه ليس ولدَ الحسنِ العسكرىّ ؛ بل نعلم أباه وجدّه . و حينئذٍ نقول : لو صحّ ماذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفى إمامكم . لانا نقول : لو كان مشهوراً فيما بين الناس لكان موجوداً ، و إذليس بمشهور فليس بموجود . لايقال : إنّه معروف ولكنّه مجهول النسب والامر . لانّا نقول : لوجاز خفاء ذلك لجاز أيضاً خفاء قوله و مذهبه ؛ إذ ليس تجويز أحدهما بأبعدَ من تجويز الآخر .

وعن الثانى : أنّا إنّما نعترفُ بامكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأمّا الآن فلاندرى . فلعلّ في أهل العالم من يزعم أنّ أبابكر واجب العصمة ، اويدّعى ذلك في انسان آخر ؛ فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع . سلّمنا أنّ الاجماع يكشف عن قول المعصوم ؛ لكن قول المعصوم متى كان حجّة ؟ مطلقاً ، ام عندعدم التقيّة ؟ الأوّلُ ممنوع بالاتّفاق بيننا وبينكم، والثانى مسلّمٌ ، لكنّه لايدلُّ

على أنّ القول المجمع عليه حجّة ، لاحتمال أن يكون الامام وافق على ذلك تقيّة وخوفاً . وعلى هذا التقدير يسقط التمسّك بالاجماع .

سلّمنا صحّة دليلكم ، لكنّه مُعارضٌ بأنّه لو كان إماماً لأظهر الطلب كما أظهره عليّ عليه السلام مع معاوية وكما أظهر الحسين عليه السلام مع يزيد ، حتّى آل الأمر إلى قلّة المبالاة بالقتل . ولأنّ عبدالرحمن ابن عوف لما بايع يوم الشورى عليّاً على كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الشيخين لم يرض عليّ بالتزام سيرة الشيخين ؛ فترك الامامة لذلك ، مع أنّه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وإن كان ينوى به غير ظاهره ، فانّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب . فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال : إنّه رضي بالكفر للتقيّة ؟ وتمام الكلام مذكور في النهاية .

و لنختم هذا الكتاب [الكلام] بما يُحكى عن سليمان بن جرير الزيدي أنّه قال : إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم ، لايظفر معهما أحد عليهم :

الأوّل : القولُ بالبداء ، فاذا قالوا : إنّه سيكونُ لهم قوّة وشوكة ، ثمّ لايكون الأمرُ على ماأخبروه ؛ قالوا : بَدا لله تعالى فيه . قال زرارةُ ابنُ أعين من قدماء الشيعة ، وهو يُخبرُ عن علامات ظهور الامام :

فتلك أمارات تجيء لوقتها ومالَكَ عمّا قدّرالله مذهب

ولولا البدا سمّيته غير فائتٍ ونعتُ البَدا نعت لمن يتقلّب

ولولا البدا ما كان ثمّ تصرّف وكان كنارٍ دهرها تتلهّبُ

وكان كضوءٍ مُشرقٍ بطبيعةٍ ولله عن ذكر الطبائع مرغب

والثاني : التقيّة ، فكلّما أرادوا شيئاً تكلّموا به ؛ فاذا قيل لهم : هذا خطأ؛ أو ظهر لهم بطلانه ، قالوا : إنّما قلناه تقيّة . والحمدلله رب العالمين، وصلى الله على محمّد و آله أجمعين .

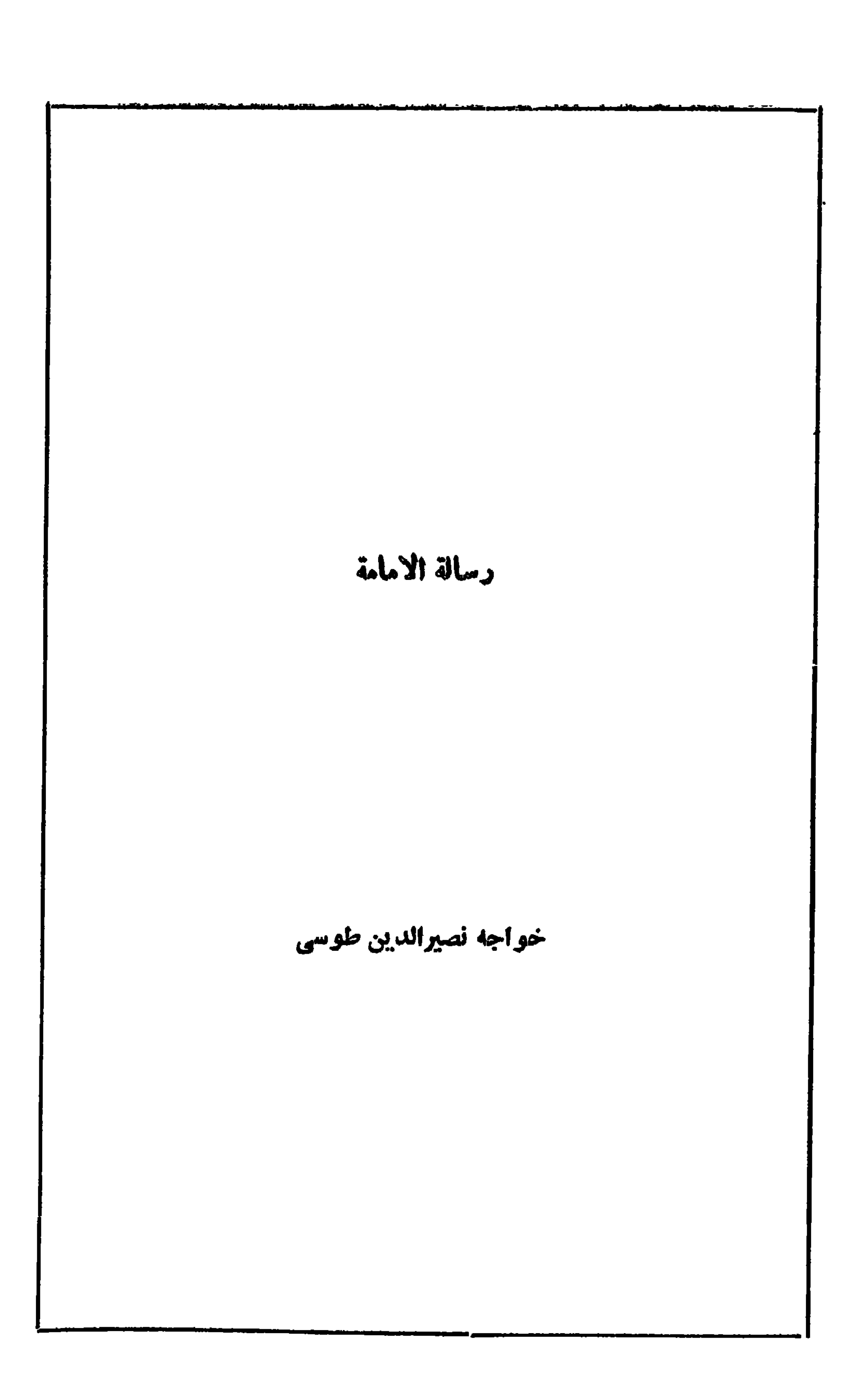
أقول: إنّهم لايقولون بالبداء ؛ و إنّما القولُ بالبداء ماكان إلاّ في روايةٍ رووها عن جعفر الصادق عليه السلام : أنّه جعل إسماعيل القائم مقامه بعده ، فظهر من

إسماعيل مالم يرتضه منه ، فجعل القائم مقامه موسى ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : «بدا لله في أمر إسماعيل». وهذه رواية ؛ وعندهم أنّ الخبر الواحد لايُوجب علماً ولاعمداً .

وأمّا التقيّةُ فانّهم لايُجوّزونها إلاّ لمن يخاف على نفسه او على أصحابه ، فيظهر ما لايرجع بفساد في أمر عظيم دينيّ . أمّا إذا كان بغير هذا الشرط فلا يُجوّزونها .

والمصنّف اقتصر في باب الامامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ، ولم يورد أقوال الغلاة ولاالباطنيّة ، ولم يورد أقوال الخوارج ، ولاأقوال أهل السنة والجماعة. ولمّا التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى، ومصلّين على نبيّه وآله ، ﷺ ، ومستغفرين عمّا جرى على قلمنا ممّا لايرضى الله سبحانه به ، به ورسوله محمد المختار .

قال الشارح و رحمه الله : قد فرغتُ من تسويده ، في السابع عشر ، من شهر صفر ، لسنة تسع و ستين و ستمائة .



رسالة الامامة

خواجه نصيرالدين طوسى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله واسع الرحمة وسابغ النعمة ، وصلى الله على شافع الامّة وكاشف الغمّة وآله اولي العصمة وذوى الحكمة . وبعد ، فقد التمس منّي من هو أوحد زمانه وأفضل أقرانه ، الأخ الأجلّ ، الامام الأكمل ، مجد الدين ، شهاب الاسلام ، سند الفضلاء فخر العلماء ، على بن ناماور ، أدام الله بهجته وحرس من الآفات مهجته ، تحرير رسالة وجيزة في معرفة الركن الثالث من اصول الدين ، وهو الكلام في إمامة الأئمة الطاهرين ، بحسب مايقتضيه الأنظار ويرتضيه العقول ، دون مااستفيد من المسموع والمنقول . وذلك بحسب ظنّه وكرم خلقه . لكنّ الظنّ يصيب و يخطى والكريم يكف ويجدى . فأجبته مبتغياً رضاه ، مؤثراً هواه ، مع اعترافى بقلّة البضاعة وعدم المهارة في الصناعة واستجماع الموانع الّتى تحول بين الناظر والنظر ، من ضيق الوقت وتوزّع الخاطر والكون على جناح السفر ، وأوجزتُ فيه الكلام إيجازاً يليق بالحال ، مقتصراً على مالابدّ من اصول المقال ، غيرمطنب بتكثير الجواب والسؤال ، كما هو سنّة أصحاب الاعتراض والجدال . فان أسهل الله وأنجح الأمل استانفتُ الكلام المشبع في المستقبل ، وهذا اوأن الشروع في المقصد ، والله وليّ الاحسان .

فصل < اول >

ينبغى أن يعلم أنّ لكلّ مسألة موضعاً معلوماً من العلم الذى هى كجزء منه ، لاتقدّم عليه ولاتؤخّر منه ، بل يبيّن فيها مايتعلّق بها ، دون مباديها التى هى مسائل اُخر برؤوسها او لواحقها أن ينظر فيها بعد النظر فيماهو مبنيّة عليه ، وعلى الناظر فيها أن يسلّم المبادى التى عليها بناء المسألة ؛ ولايعترض عليها فيها ، لأنّ المنع منها والاعتراض عليها يتعلّقان بنظر آخر غير النظر الذى هو ناظر فيه ، فان خالجه شكّ عليها اواعتراه وهمٌ فيها فليرجع إلى المواضع المخصوصة بها وليؤخّر النظر فيما نظر

فيه ، إلى أن يحقّق المبادی التی هی كالقواعد . الاترى : أنّ الباحث عن قدرة الله تعالى لايتكلّم في حدوث الاجسام ولايبحث عنه ، بل يكون ذلك مقرّراً عنده ومسلّماً . وكذا في كلّ مسألة من المسائل وعلم من العلوم . والمسألة التی نحن بصددها مرتّبة على التوحيد والعدل والنبوّة على الوجوه التی اقتضتها الأدلّة واعتقدتها الفرقة المحقّة . فليسلّم هيهنا أنّ العالم حادث ، والله تعالى مُحدِثه ، وهو واجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً ، قادر على جميع المقدورات ، عالم بجميع المعلومات ، غنىّ عماسواه ، مريدٌ للطاعات ، كارهٌ للمعاصى ، لايخلّ بالواجبات ، ولايفعل المقبحات ، ولايريد ذلك . وقد كلّف العبيد لمصالحهم بحسب وسعهم ، وقام بالألطاف الواجبة عليه ممّا يتعلّق بتكاليفهم ، وأزاح عللهم ، ليس غرضه في جميع ذلك إلّا الإحسان إليهم وإفاضة النعم عليهم وتكميلهم بالوجه الأفضل والبلوغ بهم إلى الثواب الأجزل . وقد أرسل محمّداً صلى الله عليه وآله رسولاً معصوماً قائماً بالحق وقائلا بالصدق ، وأنزل عليه الكتاب العزيز الذی لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد . فنسخ بشريعته الشرائع و بسننه السنن ، وهی باقية إلى يوم القيامة ، إلى غير ذلك من الاصول . فمن كان في نفسه ريب في شیء من ذلك فليس من الناظرين في الامامة ، بل لاينتفع بالنظر فيه ، فليقرّر هذا . وذلك ماأردنا بيانه قبل افتتاح الكلام .

فصل < ثانی >

ثمّ اعلم أنّ الكلام في الامامة مبنىّ على خمس مسائل ، يعبّر عن كلّ واحدة منها بصيغة مفردة هی كلمة . وتلك الكلمات : ما ، وهل ، ولم ، و كيف ، ومن . فأوّلها قولنا : « ماالامام ؟ » وهی التی يبحث فيها عن تفسير هذه الكلمة وحدها على حسب العرف والاصطلاح . وثانيها قولنا : «هل الامام ؟» ای هل يكون الامام موجوداً دائماً اوفي بعض الأوقات أم لا ؟ وهی التی يبحث فيها عن جواز خلّو زمان التكليف عن وجود الامام اوامتناعه . وثالثها قولنا: « لم الامام ؟ » ای لِمَ يجب أن يكون الامام موجوداً ؟ وهی التی يبحث فيها عن العلة المقتضية لوجود الامام . ورابعها قولنا :

« كيف الامام؟ » وهى التى يبحث فيه عن الصفات التى ينبغى أن يكون الامام موصوفاً بها . وخامسها قولنا : « من الامام ؟ » وهى التى يبحث فيهاعن تعيين الامام في زمان شريعه الاسلام . وهذا الترتيب هو الصحيح ، إلاّ أنّه ربما يقدّم الكلام في اللمية والكيفية على الكلام في الهلية من بعض الوجوه ، لأنها تعرف بهما. ونحن نورد كل مسألة في موضعها ، ونفردها بمايليق بهاعلى شرط الايجاز الموعود ، إن شاءالله تعالى .

المسألة الاولى < ما الامام؟ >

الامام هو الانسان الذى له الرياسة العامّة في الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف ، و هذا الحدُّ أتمُّ ممّا ذكر في بعض الكتب . واعلم أنّ الحدّ لايبيّن بالبرهان ، بل هوالبيّن الذى يبيّن غيره ، فلايرد عليه اعتراض ومنع ، إذ لامانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بازاء ما يريد إلاّ أنّه ينبغى أن يكون مطّرداً في المواضع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ومخالفة .

المسألة الثانية < هل الامام ؟ >

لنا في إثبات المطلوب فيها مسلكان .

المسلك الاول : < نصب الامام لطف في التكاليف الواجبة >

الامام الذى حدّدناه إذا كان منصوباً ممكّناً ؛ يقرّب المكلّفين إلى القيام بالواجبات والانتهاء من المقبحات ويبعّدهم عن الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبحات. وإذا لم يكن كذلك : كان الأمر بالعكس . وهذا الحكم ممّا قد ظهر لكلّ عاقل بالتجربة وصار ضروريّاً له بحيث لايمكنه أن يدفعه. وكلُّ مايقرّب المكلّفين إلى الطاعات ويبعّدهم عن المعاصى فقد يُسمّى لطفاً اصطلاحاً . فظهر من ذلك أنّ كونَ الامام منصوباً ممكّنا لطفٌ في التكاليف الواجبة .

ثمّ الامام المذكور إمّا أن يكون بحيث يجوز منه أن يخلّ بواجب او يفعل قبيحاً ، اويكون بحيث لايجوز ذلك منه . فان كان بحيث يجوز ذلك منه يمتنع أن يكون لطفاً ، اى مقرّباً اومبعّداً . وإلاّ لزم أن يكون داخلاً فيماهوخارج عنه . اى يكون من المحتاجين إلى نفسه لجواز المعصية عليه ، ومن غير المحتاجين لكونه

محتاجاً إليه . والمحتاج إليه غير المحتاج. ونزيد بيانه فيما بعد . فاذا امتنع أن يكون من القسم الأوّل وجب أن يكون من القسم الثانى . وحينئذ لايمكن نصبه من فعل غيرالله ، لأنّ غير المطلع على السرائر لايكون مطلعاً على السرائر، فلايقدر أن يميّز الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه عن غيره حتى ينصبه إماماً . فظهر أنّ نصب الامام ليس من فعل غيرالله تعالى . وأمّا تمكينه فظاهرٌ على ماثبت في العدل؛ وأنّه من أفعال المكلّفين ، إذ المدحُ عليه والذمُّ على ضدّه راجعان إليهم .

وممّا بيّن من باب العدل أنّ اللطف ينقسم قسمين : أحدهما مايكون من فعل الله ، وثانيهما مايكون من فعل غيره . وكلُّ قسم منها ينقسم أيضاً إلى قسمين : أحدهما مايكون لطفاً في واجب ، وثانيهما مايكون لطفاً في مندوب ، وبيّن أنّ كلّ لطف من فعل الله ، في واجب كلّفَ العبدُ به على وجه لايقوم غيره من أفعاله وأفعال غيره مقامه فيما هو لطفٌ فيه ، واجبٌ على الله . وإلاّ لقبح التكليفُ بالملطوف فيه ؛ وانتقض غرضه . ونصبُ الامام فيما نحن فيه كذلك . فثبت أنّ نصب الامام مادام التكليفُ باقٍ واجبٌ على الله. ومن المسلمات هيهنا، المقرّرات من باب العدل أنه سبحانه لايخلُّ بما يجب عليه ، فيكون الامام منصوباً مادام التكليفُ باقياً، فيكون الامام موجوداً، وهو المطلوب.

فان قيل : أوّلاً : لم لايجوز أن يقوم ، غير ما أوجبتم على الله من أفعاله اوأفعال غيره ، مقامه ؟ وحينئذ لايكون نصب الامام واجباً . وثانياً : متى يجب هذا النصب ، إذا كان خالياً عن جميع وجوه المفاسد اومطلقاً ؟ الأوّل مسلّم والثانى ممنوع ، ولكن لم لايجوز أن يكون فيه مفسدة خفيّة لانعرفها وبسببها لايجب عليه . وثالثاً : لووجب وجود امام معصوم لكونه مقرّباً مبعّداً لوجب أن يكون جميع نوّابه ورؤساء القرى والنواحى بل الحكّام بأسرهم معصومين ، لأنّ ذلك أشدُّ تقريباً وتبعيداً . ورابعاً : هب أنّ الامام منصوب إليكم . لم قلتم : كون الامام منصوباً ممكّناً لطفٌ ، فعند عدم تمكينه لايحصل اللطف . وإذا علم الله تعالى ذلك كان النصب الذى لايتم إلاّ باللطف عبثاً ، فلايجب عليه .

أجبنا : عن الاول : أنّ قيام البدل مقامه لايتصور إلاّ في حال عدمه . وقد قلنا

في صدر المسألة إنّا نعلم ضرورة أنّ التقريب والتبعيد عند عدم نصب الامام او تمكينه على عكس ماينبغي ويستحيل ان يكون له بدل. وعن الثاني: بوجهين: الأوّل أنّ قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية ممّا يطابق غرض الحكيم من التكليف ويقرّب حصوله، وعكسهما ممّا يناقضه ويبعّد حصوله. فلو كان فيما يطابق غرضه ويقرب حصوله مفسدةٌ لكان حصول غرضه مفسدة. وذالك باطل على ما تبيّن في باب العدل أنّه لايريد القبائح. الثاني: أنّ المفسدة لايكون راجعةً إلى الحكيم، إذ هو واجبُ الوجود لذاته غنيٌّ عن غيره، لايصلح عليه جذب نفع ولادفع ضرر. فلو كانت لكانت راجعةً إلى غيره. والذى أثبتناه من وجوب نصب الامام فيه المصلحة العامّة للمكلفين. فلو كانت فيه مفسدة راجعة إليهم لكان عينُ ماهو مصلحة لهم مفسدةً لهم، هذا خلف. وعن الثالث: أنّا أوجبنا عليه مايفيد التقريب والتبعيد، لامايزيد التقريب والتبعيد، وذلك غير وارد علينا. بيانه أنّ المكلف إذا استوت نسبتُه إلى ما يريد الحكيم منه وإلى مالايريده، يجب على الحكيم أن يقرّبه إلى ما يريده ويبعّده عمّا لايريده، حتى يحصل ترجيح أحد المتساويين على الآخر الذى لايتمُّ الوقوع إلاّ به. أمّا إذا كان مايريد أقرب، فالترجيح حاصل. وموجب الوجوب وهو التساوى المانع عن الوقوع زائل، فلايجب عليه. وعن الرابع: أنّ التمكين ليس من أفعاله سبحانه، ولايجوز أن يخلّ بما يجب عليه، لاخلال غيره بما يجب عليه، خصوصاً إذا كان الواجب المتعلق بالغير موقوفاً على الواجب المتعلق به، لأنّ إزاحة العلل واجبة عليه سبحانه، وهو لايخلُّ بالواجب.

المسلك الثاني: < اختيار نصب الامام بتدالله العالم بمصالح الناس >

ممّا يعلم كلُّ عاقل بالضروره أنّ كلّ حاكم يتعلّق به حكم من أحكام جماعة يكون إمضاء ذلك الحكم مصلحةً لهم والتوقّف فيه مفسدةً لهم. ولايريد الحاكم إلاّ مايقتضى مصلحتهم، فيقبح منه أن لايقيم من يمضى فيه ذلك الحكم إذا لم يتولّه بنفسه. ولذلك يذمّون كلّ والى ناحية اوراعى قطيعة يغيب عنهم، غيرَ مخلّفٍ من يقوم فيهم مقامه مع عدم الموانع، ويوبّخونه. والبارى سبحانه هو الحاكم على

الاطلاق وقد تعلّق به أحكام المكلّفين ، بل ليس لغيره التصرّف فيهم على الاطلاق ، وإنفاذ كلّ مايقوم به الرئيس القاهر الآمر الزاجر العادل فيهم مصلحة لهم ، وهولا يريد إلاّ مايقتضي مصالحهم ولايقوم بنفسه بجميع ذلك ؛ فيقبح منه أن لايقيم فيهم من يقوم بها ، اى يجب عليه نصب إمام لهم وهو لايخلّ بواجب ؛ فالامام موجود منصوب . وهوالمطلوب . إن قيل : لم لايجوز أن يجعل الاختيار في ذلك إليهم ؟ . قلنا : قد نعلم ضرورةً أنّ كلّ حاكم يكون أعلم برعيّته منهم بأنفسهم ولا يريد إلاّ مصلحتهم ، يقبح منه أن يجعل اختيار النائب القائم بمصالحهم إليهم ، إذ فيه جواز وقوعهم فيما وجب النصب فيه، مخافة الوقوع فيه . وليس كذلك إذلم يجعل ذلك إليهم.

المسألة الثالثة < لم الامام؟ >

قد لاح ممّا سلف أنّ جواز وقوع الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبّحات محوج إلى نصب إمام يمنع المكلفين من ذلك ويزجر المخلين والمرتكبين ويحملهم على أضدادها ، ليصير المكلّفون مقرّبين إلى الطاعات مبعّدين عن المعاصي . فذلك هوالسبب المقتضي وجودالامام ووجوب نصبه على الله تعالى و تمكينه على الخلق .

المسألة الرابعة < كيف الامام ؟ >

الصفات التي ينبغي أن يكون الامام عليها ثمانية .

اُوليها العصمة - وهي مايمتنع معه من المعصية متمكناً منها ولا يمتنع منها مع عدمه . ويجب أن يكون الامام موصوفاً بها لوجهين :

[الوجه] الأوّل : أنّه لو كان غير معصوم لكان محتاجا إمّا إلى نفسه اوالى إمام آخر فيدور اويتسلسل ، وهمامحالان . وذلك لوجود العلة المحوجة إليه فيه .

فان قيل : أوّلاً : المعصوم لايخلو : إمّاأن يقدرعلى المعصية اولايقدر ، فان كان يقدر فلايخلو إمّا أن يمكن وقوعها منه او لا يمكن وقوعها منه . فان أمكن فهو كسائر المكلّفين في الحقيقة من غيرامتياز . فان لم يمكن فقدرته على مالايمكن وقوعه لايكون قدرة.وإن لم يقدرفهو مجبور وليس ذلك بشرف له . وثانياً : إذاجاز أن يمتنع وقوع المعصية من شخص من المكلّفين لفعل الله ولا يضرّ ذلك قدرته وتمكينه من الطرفين .

فالواجب أن يجعل جميع المكلفين كذلك إذا كان الغرض من وجودهم إيصال الثواب إليهم دون وقوع المعصية منهم وعقابهم عليها . وثالثا : لم لايجوز أن يكون الانتهاء في الاحتياج إلى النبي والقرآن وينقطع التسلسل .

أجبنا : عن الاول : أنه يقدر عليها ولكن لايقع مقدوره منه لعدم خلوص داعيه إليها كما يقول في امتناع وقوع القبائح من الحكيم تعالى ، وكما يقول في عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فان القدرة على مالايمكن وقوعه لاعتبار شيء غير ذاته لايستنكر ، إنما يستنكر القدرة على مالايمكن وقوعه لذاته . وعن الثاني : أنا لانقول إن الحكيم سبحانه جعل شخصاً واحداً بفعله معصوماً من غير استحقاق منه لذلك ، بل نقول : كل من يستحق الألطاف الخاصة التي هي العصمة بكسبه ، فهو سبحانه يخصه بها . ثم الامام يجب أن يكون من تلك الطائفة فالمكلفون بأسرهم لو استحقوا بكسبهم تلك الألطاف الخاصة لكانوا كلهم معصومين . فظهر أن الخلل في عدم عصمتهم راجع إليهم ، لا إليه تعالى . وعن الثالث : أن نسبة غير المعصومين إلى النبي او الى القرآن نسبة واحدة . فلو جاز أن يكون النبي الموجود في زمان سابق والقرآن مغنياً لمكلف مع جواز الخطأ منه عن الامام ، لجاز في الجميع مثل ذلك . وحينئذ لايجب احتياجهم جميعاً إلى الامام . وقد سبق فساد اللازم ، فظهر فساد الملزوم.

[الوجه] الثاني: إذا ثبت وجوب نصب الامام على الله تعالى بالطريق الثاني نقول: إنا نعلم ضرورة أن الحاكم إذا نصب في رعيته من يعرف منه أنه لايقوم بمصالحهم ولايرعى فيهم مالأجله نصب ، وكان غرضه من نصب الامام أن يقوم بمصالحهم ورعاية ما لأجله احتاجوا إلى منصوب من قبله ، يستقبح العقول منه ذلك النصب و ينفر عنه ، ونصب غير المعصوم من الله تعالى داخل في هذا الحكم . فعلمنا أنه لاينصب غير المعصوم. فكل امام ينصبه الله تعالى فهو معصوم .

وثانيتها العلم بمايحتاج إلى العلم به في إمامته من العلوم الدينية والدنياوية ، كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم وغير ذلك ، لأنه لايستطيع القيام بذلك مع عدمه .

وثالثتها الشجاعة التي يحتاج إليها في دفع الفتن وقمع أهل الباطل وزجرهم إذ لا يتأتاه

القيام بما يقوم به إلاّ بها. ولأنّه إذا فرّ يعمّ ضرره، بخلاف ما إذا فرّ كل واحد من رعيّته.

ورابعتها كونه أفضل من كل واحد من رعيته، وأشجع وأسخى، وبالجملة أكمل في كل ما يعد من الكمالات، لأنّه مقدم عليهم. وتقديم الرجل على من هو أكمل منه قبيح عقلا.

وخامستها كونه طاهراً من العيوب المنفّرة خلقاً وأصلاً وفرعاً، كالجذام والبرص في الخلقة، والحقد والبخل في الشيمة، ودناءة النسب وكونه ولد الزنا في الاصل، والصناعات الركيكة والأعمال الخسيسة في الفرع، لأنّ جميع ذلك جار مجرى اللطف، إذ فيها تقريب الخلق إلى تمكينه واستمالة قلوبهم إليه. وفي ضد ذلك ضده.

وسادستها كونه أقرب الخلق إلى الله تعالى وأكثر استحقاقاً للثواب، لأنّه مقدّم على كل واحد من رعيّته بأمر الله وتقديمه إيّاه. والله لا يقدّم عبداً على عبد على الاطلاق، إلاّ كما ذكرناه.

وسابعتها اختصاصه بآيات ومعجزات تدلّ على إمامته، إذ لا طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلاّ بها. فانّها إذا ظهرت على يده في وقت مسّ الحاجة إليها، وقرنت بدعواه للامامة علم أنّه منصوب من قبل الله تعالى.

وثامنتها كونه إماماً في جميع دار التكليف بانفراده في زمانه. واستدلّ بعض أهل النظر على ذلك بأنّ كثرة الأئمة مع اختلاف دواعيهم يمكن أن يصير سبب مقاومة ومدافعة يحدث بينهم، فيظهر بسببها الفتنة والفساد، ويحدث من وجودهم ما لأجله لم يجز عدمهم، فلا يجوز وجودهم أيضاً، وهو محال. أمّا إذا كان الامام واحداً يرتفع هذا الجواز ويحصل المقصود على طريق القطع. فان قيل: إذا اشترطتم العصمة كيف يمكن الاختلاف المؤدّى إلى خطأ بعضهم بينهم. يقال: العصمة هي الألطاف التي من أجلها لا يخلص دواعي صاحبها إلى فعل القبيح. ومن تلك الألطاف عدم من يقع ويوجد معه في معرض المقاومة. والاولى أن يستدلّ في هذا المقام بالسمع. فهذه هي الأوصاف اللازمة لكلّ امام من الأئمة. وذلك ما أردناه.

المسألة الخامسة < من الامام ؟ >

إذا ثبت أنّ زمان التكليف لا يخلو من وجود إمام معصوم مكّن او لم يمكّن،

وجب أن يكون كلُّ ماقاله اوفعله أهل زمان بأسرهم متفقين عليه صدقاًوحقاً، لدخول المعصوم فيه قطعاً وامتناع وقوع الكذب والباطل منه. أمّا إذا اختلفوا فكلُّ منفرد يخلُّ بواجب اويفعل قبيحاً امّالايكون قوله اوفعله الذى انفرد به إلاّ كذباً وباطلا، لِلأنّه غير المعصوم الصادق المحق، بل يكون ما اتّفق عليه الباقون بعد هذا المنفرد صدقاً وحقاً؛ اويكون الحق والصدق مندرجاً في أقوال الباقين إذاكان بينهم مخالفة. فبان من ذلك أنّ إجماع أهل الدنيا بأسرهم حق. فان اختلفوا فالحقُّ ماأجمع إليه أهل الاسلام دون غيرهم. فان اختلف أهل الاسلام فالحقُّ ماأجمع عليه أهل الحق وهم القائلون بالتوحيد والعدل والنبوّة والامامة، على الوجه الذى اقتضاه العقل وأكّده النقل.

فاذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الناس قد اختلفوا في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الامام أصلا، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الله. وقد سبق مافيه كفاية من بيان صحة المذهب الأخير وفساد الأوّلين. ثمّ اختلفوا في تعيين الامام، فذهب الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله أنّ الأئمة اثنى عشر يقيناً من أهل بيت النبيّ ﷺ، وذهب الباقون إلى غيرهم، كلّ فريق إلى فرقة. وقد عرفت أنّ الحقّ لايخرج عن الجميع. فلمّا كان القائلون بعدم وجوب نصب الامام مبطلين، ظهر صحة ماذهب إليه الاثنى عشريون.
وبوجه آخر: ذهب بعض المسلمين إلى أنّ العصمة هي الصفة اللازمة للامام وأنكرها الباقون. ثم ذهب مثبتوا العصمة إلى الاثنى عشر، والباقون إلى غيرهم. ومعلوم أنّ الحقّ هناك؛ فيجب أن يكون معهم هيهنا؛ وإلاّ لاجتمعت الامّة على الضلال والباطل.

إن قيل: أوّلاً، من المحتمل أن يكون قائلٌ في امّة محمّد ﷺ بغير ماسمعتم ويكون المحقُّ هو دون غيره. فان قلتم: لو كان لعرفناه ووصل الينا خبره. قيل: عدم معرفتكم إيّاه لايقتضي عدمه. وثانياً، أنّ حاصل كلامكم أنّ الامام المعصوم يشهد على كونه اماماً معصوماً؛ فيكون اثبات الشيء بنفسه. وثالثاً، السبعية قائلة أيضاً أنّ الامام منصوب من قبل الله وانّه لايخلّ بواجب ولايرتكب قبيحاً، فيجب كونهم على الحق أيضاً.

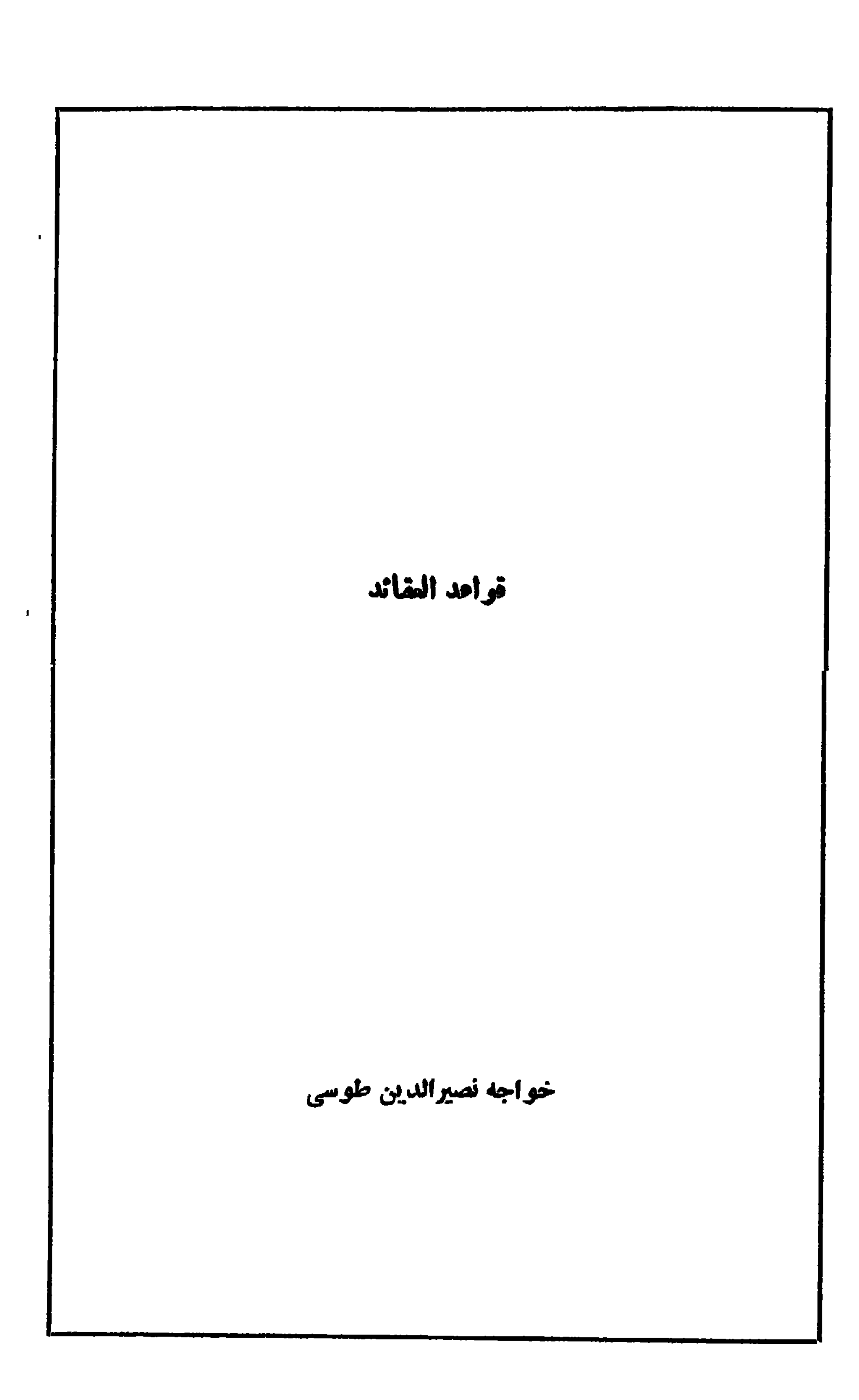
اجیب : عن الاول ، أنّ العلم بذلك لايستفاد من الدليل ، بل يحصل بسبب كثرة تسامع التواريخ والسير وممارسة علوم اختلاف الأهواء و الملل . والقاضي في تميز العلم عن غيره هو العقل . واذا جزم على أمر تواترت اماراته كان ذلك علماً ، ولايلتفت الى الاحتمالات الدافعة لذلك ، كما لايلتفت الى الاحتمالات الدافعة للمحسوسات . وذلك مانقول به في العلوم الحاصلة عن طريق التواتر والتجربة . ولاشك أنّ العقل جازم مثلاعلى عدم إمام يدعى به بعدالنبي ﷺ غيرعلى وأبى بكر والعباس، فكذا في سائر الأزمنة. فلايندفع هذا العلم بالاحتمال المذكور . وعن الثانى أنّ العلم بوجود الامام المعصوم يدلّ على تعيينه ؛ وذلك ليس بمستنكر . وعن الثالث أنّهم خارجون عن الملة بادّعائهم قِدَمَ الأجسام وغيرها من الخرافات ؛ ولا ينفون إخلال الواجبات وارتكاب المقبّحات عن الامام بأنّه لايختاره ، بل يقولون : كلّ ما يفعله الامام طاعة ، و إن كان كذباً اوظلماً او شرب خمر اوزنا . فلظهور بطلان قولهم لم نعدّه في سائر الأقوال .

فصل < ثالث >

وأمّا غيبة الامام الثانى عشر وطول مدّته ، فليس بمستبعد ، عندمن اعتقدأنّ الله قادرعالم ، وإذا ثبت وجوبه بالدليل ، فلذلك هوالحق . ويُعارَضُ المستبعدُ من المسلمين بماذهبوا إليه من القول بطول المدّة والغيبة في الخضر والياس عليهما السلام من الأنبياء والدّجال والسامرىّ من الأشقياء . ويقال : اذا جاز في الطرفين ذلك ، فلم لايجوز في الواسطة مثله ، اى في الاولياء. وأمّا سبب غيبته ، فلايجوزأن يكون من الله سبحانه ، ولامنه، كماعرفت ، فيكون من المكلفين ، وهوالخوف الغالب وعدم التمكين. والظهور يجب عند زوال السبب .

واذ قدوفينا بما وعدنا فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى على آلائه ، مصلين على محمد سيد أنبيائه ، مسلمين على خيرة أوليائه وأصفيائه ، داعين لجميع المؤمنين والمؤمنات ، ملتمسين من الناظر فيه اصلاح خلل وقع نظره عليه ، مستغفرين عن جميع ما كره الله .





قواعد العقائد

خواجه نصيرالدين طوسی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله المُنقِذِ من الحيرةِ و الضلالة . والصلوةُ على محمدٍ المخصوصِ بالرسالة ، وآله الموصوفين بالعدالة . يقولُ صاحبُ هذه المقالة : إنّني أوردتُ فيها قواعدَ العقائد من العلم المنسوب إلى الأصالة ، واحترزتُ في تقريرها عن الاطناب والاطالة ، مخافة أن يؤدّى إلى السآمة والملالة . وأُقدِّمُ ذكر أُصولٍ يجبُ الوقوفُ عليها في كلّ حالة . وهى هذه :

< مقدمة >

اصل < ١ >

< الموجود والمعدوم والثابت والمنفى والحال >

كلُّ ما يمكنُ أن يعبّر عنه ، فامّا أن يكون موجوداً ، وامّا أن لايكون موجوداً . ومالايكون موجوداً معدومٌ. ولافرقَ بين الموجود والثابت ، ولابين المعدوم والمنفى عندالمحققين. ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تُسمّى بالحال ، ويجعلون المنفىّ ماعدا هذه الثلاثة . والحكماء يقولون : الموجود يكون خارجياً ، ويكون ذهنيّاً ، ويكون كليهما ؛ وكذلك المعدوم .

اصل آخر < ٢ >

< الواجب والممكن والممتنع >

كلُّ مايمكن أن يعبّر عنه فا مّا أن يجب وجودُه ، اويجب عدمُه ، اولايجب

أحدُهما . والأوّل هوالواجب ، والثاني هوالممتنع اوالمحال او المستحيل ، والثالث هوالممكن او الجائز . أمّا الواجبُ فامّا أن يكون وجوبه لا عن غيره فهذا الواجب لذاته ، و امّا أن يكون وجوبُه عن غيره فيكون واجباً عن غيره ممكناً لذاته . و كذلك الممتنع . ومايُفيدُ وجودَ غيره يُسَمّونَه مُوجِداً او علّةً . و ذلك الغير يكون مُوجَداً اومعلولاً . والممكنُ لذاته متساوى النسبة إلى طرفي وجوده وعدمه . فان كان له موجِدٌ كان موجوداً ، و إن لم يكن له موجِدٌ بقى على حالة العدم ، و يكون عدم مُوجِده كالعلّة لعدمه .

اصل آخر < ٣ >

< الذات و الصفة >

كلُّ ما يمكن أن يتصوّرُ فان أمكن تصوُّرُه لامع غيره فهو ذاتٌ ، و إلاّ فهو صفةٌ . مثلاً إذا قلنا « موصوف » عنينا به شيئاً له صفةٌ . فالشىء هى الذات ، و قولنا «له صفة» فهوصفته .

أصل آخر < ٤ >

< القديم و المحدث و اقسام التقدم >

كلُّ موجود فإمّا أن يكون لوجوده أوّلٌ ، ولامحالة يكون لاوجودُه متقدّماً على وجوده ، ويُسمّى مُحدَثاً ؛ وإمّاأن لايكون لوجوده أوّلٌ ، ويُسمّى قديماً وأزليّاً . والتقدّم : يكونُ بالذات ، كتقدّم المُوجِد على مايُوجده ؛ او بالطبع ، كتقدّم الواحد على الاثنين ؛ اوبالزمان ، كتقدّم الماضى على الحاضر ؛ او بالشرف ، كتقدّم المعلّم على متعلّمه ؛ اوبالوضع ، كتقدّم الأقرب على الأبعد . والمتكلّمون يزيدون على ذلك التقدّم بالرتبة ، كتقدّم الأمس على اليوم .

أصل آخر < ٥ >

< الممكن اماقائم بذاته وهوالجوهر او قائم بغيره وهو العرض >

كلُّ مايُوجدُ من الممكنات فامّا أن يوجدُ قائماً بذاته ، كالانسان ، وهو الجوهر ؛ اويُوجدُ قائماً بغيره ، كالحركة ، وهوالعرض . ويُسمّى العرضُ حالاً وذلك الغير محلاً . والحكماء يقولون : الحال إن كان سبباً لقوام محلّه ، كالانسانيّة لبدن الانسان ، كان صورةً ، ومحلّه مادّةً ؛ وإن لم يكن كذلك ، كالبياض في الجسم ، كان عرضاً ، و محلّه موضوعُه .

والجوهرُ عندهم كلُّ مالايكون في موضوع ، سواء كان صورةً ، اومادّةً ، اومركّباً منهما ، وهوالجسم عندهم، اوغيرذلك . وأمّاعندالمتكلّمين فالجسم مؤلّفمن أجزاء لاتتجزّى ، يسمّون كلُّ جزء منها بالجوهرالفرد ؛ وتأليفه عند الأشعريّة من جوهرين فصاعداً . وعندالمعتزلة إمّا من أربعة جواهر ، وإمّا من ثمانية جواهر فصاعداً ، لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق ، و الجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود .

والأعراضُ عند أكثر المتكلّمين أحدٌ وعشرون نوعاً ، وعند بعضهم ثلاثةٌ وعشرون نوعاً . عشرةٌ منهاتختصُّ بالأحياء ؛وهيالحياة، والشهوة ،والنفرة،والقدرة ، والارادة ، والكراهة ، والاعتقاد ، والظنُّ ، والنظر، والألم . وأحدَعشرَ منهاتكونُ للأحياءوغيرالأحياء . وهيالكونُ ؛ وهويشتملأربعةَ أشياء : الحركة والسكون ، و الاجتماع ، والافتراق ؛ و التأليفُ ، و الاعتمادُ ؛ كالثقلِ والخفّةِ ؛ والحرارةُ والبرودةُ واليبوسةُ والرطوبةُ ، واللونُ والصوتُ ، والرائحةُ والطعمُ . والاثنان اللذان زاد بعضهم هما الفناء ، والموت . والحكماءُ قالوا : أجناسُ الأعراض تسعةٌ : الكم، والكيف ، والمضاف ، والوضع ، والاين ، ومتى ، والملك ، والفعل ، والانفعال ، وتسمّى هى مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات .

اصل آخر < ٦ >

< الموجودات امامتماثلة واما متضادة واما متخالفة >

الموجوداتُ إمّامتماثلة ، وإمّامتضادّة ، وإمّا متخالفة . أمّاالمتماثلة فكالبياضين

المتساوين في البياضية . وأمّا المتضادة فهي الأعراض التي تكون من جنس واحد ، لايمكن أن تجتمع في محل واحد في وقت واحد ، ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه منها جميعاً ، كالألوان . والحكماء زادوا في قيودها أن يكون بينهما غاية البعد . فاذن يجوز أن يكون لعرض واحد أضداد كثيرة ، على الرأى الأول ؛ ولايجوز أن يكون له إلا ضد واحد على الرأى الثاني ؛ وماعدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة . واعلم أن التقابل الذى يشمل المتضادة وغيرها على أربعة أوجه : أحدها التقابل بالتضاد ، والثاني التقابل بالنفي والاثبات ، والثالث التقابل بالملكة والعدم ، كالبصر و العمى ، و الرابع التقابل بالتضايف ، كالأبوة و البنوة .

أصل آخر « ٧ »

« الدور والتسلسل باطلان »

الدور - وهوأن يكون المعلول علة لعلته بواسطة اوغير واسطة ، والمتأخر من حيث هو متأخر متقدماً على متقدمه من تلك الحيثية - والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقاً.وبالجملة كل عدد يفرض فهومتناه ،لأن كل عدد يفرض فهوقابل للقلة ، بأن ينقص منه شيء ، والكثرة بأن يزاد عليه شيء ، و كل قابل للقلة والكثرة فهو متناه . و أمّا العدد الذى يكون له أول ولا يكون له آخر ، بل إنمايوجد منه شيء بعدشيء لاإلى نهاية فليس بمحال عند أكثرهم لكون كل مايوجدمنه حصرفي أى وقت يفرض متناهياً . وأمّاعند الحكماء فكل عدد يكون آحاده موجودة دفعة وله ترتيب فهو متناه ، ويستحيل أن يكون غير متناه . وأمّامالايكون آحاده موجودة دفعة ، اولايكون له ترتيب ، فيجوز أن يكون غير متناه . فهذه هي الأصول التي أردنا تقديمها . و بيان مايحتاج إلى البيان منها فيجيء في مواضعها . وقدأوردنا ما أردنا إيراده في خمسة أبواب .

الباب الاول

فى اثبات موجد العالم

العالَمُ عبارةٌ عمّاسوى الله تعالى ، وماسوى الله تعالى إمّاجواهر وإمّاأعراض .
وإذا ثبت احتياجُ الجواهر إلى مُوجِدٍ ثبت احتياجُ الأعراض إليه لاحتياجها
إلى ماتحتاج إليه. والمتكلّمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانيّة كماسيجيء بيانه ،
ويثبتون أوّلاً حدوث الأجسام والجواهر ، ويستدلّون بذلك على إثبات مُحدِثِها
القديم . ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرقٌ :

< طريق اول >

أحدها قولهم : كلُّ جسم لايخلو من الحوادث ، وكلُّ مالايخلو من الحوادث
فهو حادثٌ ، فكلُّ جسم حادثٌ . وهذه الحجّةُ مبنيّةٌ على إثبات أربع دعاو :
إحديها إثباتُ وجود الحوادث . والثانية بيانُ أنّ كلّ جسم لايخلو منها . والثالثة
بيانُ حدوثها جميعاً . والرابعةُ بيانُ أنّ كلّ مالايخلو من الحوادث حادثٌ .

< ١ > أمّاالأوّلُ فظاهرٌ ، فإنّ الأكوان ، أعني الحركات والسكونات
والاجتماعات والافتراقات ، أُمورٌ ثبوتيّةٌ هي غيرُ الأجسام . وذلك لأنّ الحركةَ
هي كونُ الجسم في حيّزٍ بعد كونه في حيّزٍ آخر ، والسكون هو كونُه في حيّز
بعد كونه في ذلك الحيّز ؛ والاجتماعَ هو كونُ الجسمين في حيّزين على وجهٍ لا
يمكن أن يتخلّل بينهما جوهرٌ ؛ والافتراقَ هو كونهما في حيّزين على وجهٍ يمكن
أن يتخلّل بينهما جوهرٌ . والأكوانُ تتبدّلُ وتتغيّرُ مع ثبوت الأجسام فهي

أُمورٌ موجودةٌ غيرُ الأجسام ولا يمكن وجودها إلاّ في الأجسام .

< ٢ > وأمّا بيانُ أنّ الأجسام لاتخلو عنها ، فهو أنّ كلّ جسمٍ يستحيلُ أن يكونَ لافي حيّز . فكونه في حيّزٍ ينحصر في الحركة والسّكون ، وإذا كان جسمان في حيّزهما انحصر كونهما في الاجتماع والافتراق .

< ٣ > وأمّا أنّها حادثةٌ فلأنّها تزولُ وتتبدّلُ بعضها ببعض . فاذن هي محتاجةٌ في وجودها إلى غيرها فهي ممكنةٌ . وسنُقيم الدلالةَ على أنّ كلّ ممكنٍ حادثٌ ، ولايجوزُ أن يكونَ قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الحوادث الماضية يتطرّق إليها الزيادةُ و النقصانُ ، و يستحيل أن يتطرق إلى غير المتناهي الزيادة و النقصان ؛ و ذلك لأنّ الناقص منها بعددٍ متناهٍ يستحيلُ أن يكونَ مُساوياً لها ، وإذا فرض للناقص وغير الناقص تطابقٌ من مبدأ واحد وجب أن ينتهي الناقص ويمتدّ بعد انتهائه غير الناقص ، فيكون الناقص متناهياً ؛ و غير الناقص لا يزيد عليه إلاّ بعدد متناه ، فيكون الكلُّ متناهياً و بطل كونه غير متناه ؛ فيكون جميعُ الحوادث الماضية مسبوقةً بالعدم .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ كلّ واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً بمالانهاية له يستحيلُ أن يوجد إلاّ بعد انقضاء مالانهاية له من الحوادث حتّى يصِلَ النوبةُ إليه ، وانقضاءُ مالانهاية له مُحالٌ . ويلزمُ منه أن يكونَ وجودُ كلّ حادثٍ يسبقه مالانهاية له من الحوادث ، فيكونُ وجودُهُ مُحالاً ، ولكنّ الحوادثَ موجودةٌ . فاذن كونها مسبوقةً بمالانهاية له باطلٌ .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بعدمٍ أزليٍّ ، فلو كان في الأزل حادثٌ موجودٌ لاجتمع وجوده مع عدمه ، وذلك محال . فاذن يكونُ في الأزل جميعُ الحوادث معدومةً .

< ٤ > وأمّا بيانُ أنّ كلّ مالايخلو من الحوادث حادثٌ ؛ فظاهرٌ ، لأنّ جميعَ الحوادث معدومةٌ في الأزل . فالشيء الذى لايخلو منها لو كان موجوداً في الأزل

لكان خالياً عنها ، وهو مُحالٌ . فاذن ثبت انّ الأجسامَ حادثةٌ ، وكذلك الجواهرُ والأعراضُ .

طريق آخر

لايجوز أن يكون جسم من الأجسام أزليّاً ، لأنّه في الأزل إمّا أن يكون متحركاً اوساكناً ، وكلاهما محال . أمّا كونه متحركاً فلأنّ الأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقيّة بالغير ، وهما لايجتمعان . وأمّا كونه ساكناً فمحال ، لأنّ السكون مع أنّه يقتضي أيضاً المسبوقية بسكون مثله ليس بواجب الوجود . فاذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم ، على ماسيجيء بيانه .

طريق آخر

و هو أعمُّ من الأوّلين ، و ذلك أن يقال : كلُّ ما سوى الواجب ممكن ، وكلُّ ممكنٍ مُحدثٌ ، فكلُّ ماسوى الواجبِ مُحدثٌ ، سواء كان جسماً اوجوهراً او عرضاً او غير ذلك . أمّا المقدّمة الاولى فظاهرةٌ ، وأمّا المقدّمةُ الثانيةُ فلأنَّ الممكنَ يحتاجُ في وجوده إلى مُوجِدٍ ، والممكنَ لايمكنُ أن يُوجدَ حال وجوده ، فانّ إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محالٌ ، فيلزمُ منه أن يوجد حالَ لاوجودِه ، فيكون وجوده مسبوقاً بلاوجوده ، وذلك حدوثُه . وإذا ثبت كون ماسوى الواجب مُحدَثاً وكان احتياج كلّ محدث إلى مُحدِثٍ يوجده ضرورياً ، ثبت أنّ لجميع العالم من الأجسام والأعراض وماسواهما من الممكنات مُحدِثٌ ، وهو المطلوبُ . فهذه طرقُ المتكلّمين في إثبات الصانع .

وأمّا الحكماءُ فقالوا : إنّ الموجوداتِ تنقسمُ إلى واجبٍ وممكنٍ ، والممكن محتاجٌ في وجوده إلى مؤثّرٍ مُوجدٍ ؛ فان كان موجدُه واجباً فقد ثبت أنّ في الوجود واجبَ الوجود لذاته ، وإن كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثّر آخر . والكلامُ فيه كالكلام في مؤثّره ، والدور مُحالٌ والتسلسل كذلك ، كمامرّ ، وعلى تقدير ثبوته

فأخذ جميع الممكنات الموجودة ، فيكون ممكناً ، لأنّه لايتحصّل بدون افراده وأفراده غيره . ثمّ المؤثّر فيه لايجوز أن يكون نفسه ، ولايجوز أن يكون داخلاً فيه ، لأنّ الداخل لايكون مؤثراً في نفسه ولا في علله ، فلايكون مؤثراً في المجموع . فلم يبق إلاّ أن يكونَ للجميع مؤثّرٌ خارجٌ ، والخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكناً فيكون واجباً . فاذن وجود واجب الوجود لذاته ضروريٌّ ، وهو المؤثّر الموجد للممكناتِ كلّها ، وهو المطلوب . فهذا ماقاله المتكلّمون والحكماء في هذا المقام .

وقد يُورَد على كلّ موضعٍ منه اعتراضاتٌ ، ويُجاب عنها بأجوبةٍ لانذكرها ، لأنّها بالكتب المطوّلة أليق ؛ لكنّا نورد ماهو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع ، وهو أنّ المتكلّمين قالوا إنّما يتقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّماً لايمكن أن يكون المتقدّم مع المتأخر دفعةً .

والحكماء قالوا : إنّ مثلَ هذا التقدم لايمكن وقوعُه إلاّ في الأشياء الواقعة في الزمان ، لكن بحيث يقع المتقدّم في زمانٍ والمتأخّر في زمانٍ غيره ، والزمان ليس بواجبِ الوجودِ ، فتقدّم العدم على كلّ ماسوى الواجبِ بهذا المعنى محالٌ . وهذا هو قولُهم بقدم بعض الممكنات ، قالوا : بل إنّما يكون هذا التقدّم من جملة التقدّم بالطبع الذى ذكرناه .

وأجاب المتكلّمون بأنّ التقدّمَ الذى لايمكن اجتماع المتقدّم والمتأخر معاً لايجب أن يكون بحسب زمانٍ مُباينٍ لهما ، فانّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لايكون بزمان آخر ، وهذا التقدم مثلُه . ثمّ إن كان ولابُدّ فيكفي فيه تقدير زمانٍ ، ولايحتاج فيه إلى وجوده المغاير للممكنات المحدثة . فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة مع اتّفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى مُوجدِها .

الباب الثانى

فى ذكر صفات الله تعالى

وهى تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية

أما [الصفات] الثبوتية

فمنها أنه تعالى قادر. والقادر هو الذى يصحُّ عنه أن يفعل ، ولايجب؛ وإذا فَعل فَعل باختيارٍ وارادةٍ، لداعٍ يدعوه إلى أن يفعل. ويقابله الموجَب ، وهوالذى يجب أن يصدرعنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعلُه، لأنّه لو تأخر الفعل عنه لماكان صدور الفعل عنه واجباً ، إذلم يصدرعنه في الحال المتقدّم على الصدور . والمتكلمون يقولون: إنّ البارى تعالى قادر، إذ كان فعلُه حادثاً غير صادر عنه في الأزل ، ويلزم القائلين بالقدم كون فاعله موجَباً . والحكماء يقولون : كلُّ فاعل فَعَلَ بارادته مُختارٌ، سواء قارنه الفعل في زمانه اوتأخّر عنه .

ومَوضِع الخلاف فيالداعى ، فانّ المتكلّمينَ يقولونَ : إنّه لايدعوالداعى إلاّ إلى مَعدومٍ ، ليَصدرَ عن الفاعل وجودُه بعدَوجُودِ الداعى بالزمانِ اوتقدير الزمانِ ، ويقولونَ : إنّ هذا الحكمَ ضروريٌّ والحكماء يُنكرونَه . وإذا حصل الداعى للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا ؟ فيه خلافٌ بين المتكلمين . والمحقّقون منهم يقولون بوجوبه ، ويقولون : إنّ هذا الوجوب لايقتضى إيجابَ فاعله ، إذكان فعلُه تبعاً لداعيه ، وليس للاختيار معنىً غير ذلك . و بعض القدماء أنكروه مخافةَ التزام الايجاب ، وقال بعضهُم : عند الداعى يصير وجود الفعل أولى من لاوجودِه .

و قيل لهم : هل يمكن مع هذه الأولويّة لا وقوع الفعل ام لا ؟ ، فان أمكن فلا

يكون للأولوية أثر، وإن لم يمكن كانت الأولوية هي الوجوب، ولا يتغير الحكم بتغيير الألفاظ. وقال الآخرون: للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك، من غير رجحان لذلك الطرف؛ ويتمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين يضطر إلى المشي في أحدهما، والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان، فإنهما يختاران أحد الطريقين والوعائين من غير مرجح لأحدهما على الآخر. ومع التزام هذا يلزم المحالات ويتعذر إثبات الارادة لله تعالى،

ومنها أنه تعالى عالم. والعالم لا يحتاج إلى تفسير. والدليل عليه أن أفعاله مُحكمة مُتقنة، ويتبين ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وخلق الحيوانات، ومنافع أعضائها، وسائر الموجودات؛ وكون كل من يصدر عنه أفعال منتظمة محكمة عالماً، فضروري.

ولكونه تعالى واجباً لذاته، وغيره ممكناً لذاته، كان ما سواه متساوي النسبة إليه، ولم يكن بعضه أولى بأن يكون مقدوراً له دون بعض، او معلوماً له دون بعض، فهو قادر على جميع ما يصح أن يقدر عليه، عالم بجميع ما يصح أن يعلم، كلياً كان او جزئياً. و يكون المعلومات أكثر من المقدورات، لأن الواجب و الممتنع يعلمان ولا يقدر عليهما. ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئاً واحداً، و الباقي بتوسط. و معلومه كل ما لا يتغير، و أمّا المتغيرات فلا تكون من حيث التغير معلومة له، لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى، و سيجيء القول في هذا البحث. و أيضاً عند بعض المعتزلة أنه تعالى لا يقدر على القبايح، لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها.

ومنها أنه تعالى حي. لامتناع كون من يمكن أن يوصف بأنه قادر عالم، غير حي. ويفسرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم.

ومنها أنه تعالى مريد. وذلك لأن صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج إلى مُخصص، والمخصص هو

الارادة، وهو الداعي الذى مرّ ذكره . وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلّقة بالمتجدّدات، لوجوب وقوعها عنداجتماع القدرة والارادة، ويقولون إنّها عرضٌ لافي محلٍّ . وبذلك ينتقض حدُّ الجوهر والعرض اللذين مرّ ذكرهما. والارادة المتعلّقة ببعض الممكنات دونَ بعضٍ يقتضي وجوبَ كونِ المريد عالماً مميّزاً . ولكونه تعالى واجبَ الوجودِ لذاته يجب أن يكونَ دائمَ الوجودِ باقياً في مالم يزل ولايزال . والأشعريّة يقولون بأنّ البقاءَ صفةٌ مغايرةٌ لغيرها من الصفات .

ومنها أنه تعالى سميع بصير. ويدلُّ عليه إحاطته بمايصح أن يسمع ويبصر، فلهذا المعنى وللاذن الشرعى باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما .

وكذلك يطلق عليه أنه متكلم . والكلام عند أهل السنّة معنىً في ذات المتكلّم به، يُخبر بايجاد الحروف والأصوات التى يتألف منها الكلام عمّا يُريد الاخبارَ عنه . ومن لايكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والأصوات المؤلفة تأليف الكلام لايكون متكلماً ، كالببغاء . والمعتزلة يقولون : كلٌّ من يوجدحروفاً وأصواتاً منتظمةً دالّةً على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلّمٌ ، ولايعتبرون المعنى الذى في نفس المتكلم . وبعض المعتزلة يقولون : إنّه تعالى مُدرِكٌ ، ويقولون: إنّ الادراكَ صفةٌ له غير العلم ، بها يُدرِك الموجوداتِ خاصّةً من جملة المعلومات. وهى غير السّمع والبصر والحياة .

ومنها أنه تعالى واحد . أمّا دليل المتكلّمين عليه أنّ الاِله عبارةٌ عن ذاتٍ موصوفةٍ بهذه الصفات ، وذلك لايمكن أن يكونَ إلاّ واحداً ، فانّ على تقدير أن يكون الآلهة كثيرين، واختلافِ دواعيهم في إيجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده اوايجاده في غيرذلك الوقت اوعلى غير تلك الصفة ممكنٌ ، وعندوقوع ذلك الاختلاف يستحيل أن يحصل مرادهم جميعاً، لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معاً ، ويلزم من ذلك أن لايكونَ جميعهُم آلهةً . فاذن يستحيل

كونهم كثيرين ، و هذه الحجة تعرف بالتمانع . و إنّما أخّرنا ذكر هذه الصفة عن ذكر ساير الصفات ، لكون حجة الوحدة مبنيّة على إثبات الصّفات الالهيّة .

وأمّا الحكماء فقالوا : إنّ الواجبَ لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد ؛ لأنّ الاتّصافَ بهذا المعنى ليس بمختلفٍ ، ولوكان المتّصف به أكثر من واحد ، وجب أن يكون امتياز كلّ واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه ؛ والمجتمع من هذا المعنى وغيره لايكون واجباً لذاته مطلقاً ، فيلزم من ذلك أن يكون كلٌّ واحدٍ من المتّصفين به غير متّصف به ، وذلك محالٌ . وهذه الحجّة غيرمحتاجة إلى اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته .

والصفات ليست زائدةً على ذات الواجب لذاته ، بهذه الحجّة بعينها ، بل حقيقتُه هو الوجود وحده ، لاالوجود المشترك بينه وبين غيره ؛ وقدرتُه وعلمُه وارادتُه ليس غيراعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، وقدرتُه عين صدورالكلّ عنه ، وعلمه حصول الكلّ له ، وإرادته عنايته بالكلّ فقط ، من غيرأن يتوهّم تكثّر في ذاته تعالى أصلاً .

وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجّة بعد إثبات هذه الصفات على أنّه تعالى موجود ، وذلك لأنّ المعدومات عندهم ثابتة ،ولا يستحيل اتّصاف ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود .

وأبوهاشم من المعتزلة يقول بصفةٍ زائدةٍ على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عمّا يشاركه في مفهوم الذات ، و هذه الصفةُ يسمّيها الصفة الالهيّة . و يقول هو و أصحابه : إنّ هذه الصفات جميعاً أحوالٌ لا موجودةٌ ولا معدومة ، بل وسائط بين الوجود و العدم . أمّا الارادة فانّها موجودةٌ و مُحدثةٌ ، و هي عرض لا في محلٍ ، يُحدثُها الله تعالى ، و بحدوثها يحدث الموجودات . و متأخروهم كأبي الحسين البصريّ و من تبعه يقولون : إنّ صفاته تعالى ليست بزائدةٍ على ذاته ، فهو قادر بالذات ، عالم بالذات ، حيٌّ بالذات ؛ و باقي الصفات راجعة إليها ، فانّ الادراك هو

علمه بالمدرکات، و السمع و البصر علمه بالمسموعات و المبصرات، و الارادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات؛ و الكلام راجع إلى القدرة؛ و الوجود غير زائد على الذات، و ليس الموجود بمشترك بينه و بين غيره، و إنّما يكون العلم إضافة الى المعلومات، يتغير تلك الاضافة بتغيّر المعلومات، ولايتغيّر الذات بتغيّرها.

و أهل السنّة يقولون: إنّه تعالى قادر بقدرة قديمة، و كذلك عالمٌ بعلم قديم، و مريد بارادة، و حيٌّ بحياة، و سميع بسمع، و بصير ببصر، و متكلّمٌ بكلام، و باقٍ ببقاء، و كلّ ذلك قديم. و يقول أبوالحسن الأشعرىّ بغير ذلك من الصفات، و يقول: إنّ الصفات ليست هى ذاته ولا غير ذاته، فانّ الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما هى الاخرى، و الصّفات و إن كانت زائدةً على الذّات فلا تكون مغايرةً لها بهذا المعنى. و فقهاء ماوراءالنهر يقولون: التكوين و الخالقيّة صفة غير القدرة، فانّ القدرة متساوية بالنسبة إلى جميع الممكنات، و التكوين و الخالقيّة مختصٌّ بالمخلوقات. و عند أهل السنّة أنّ الله تعالى يصحّ أن يُرى مع امتناع كونه في جهةٍ من الجهات، و احتجّوا اها بالقياس على الموجودات المرئيّة، و بنصوص القرآن و الحديث.

و المشبّهة قالوا: إنّ الله تعالى جسمٌ في جهة الفوق، ويمكن أن يُرى كما تُرى الأجسام. و بعضهم قالوا: إنّ الله تعالى جسم لا كالأجسام، و قالوا: إنّه تعالى خلق آدم على صورته.

و المعتزلة قالوا: إنّه تعالى ليس في جهة، و لذلك لايمكن أن يُرى.

والحكماء قالوا: إنّهتعالى وغيره من المفارقات، كالعقول والنفوس، لايمكن أن يرى، لكون جميع ذلك مفارقة للأجسام، و الأجسام المشفّة لا تُرى مع كونها في جهةٍ، و أكثر الأعراض لاترى، والمرئىّ عندهم ليس غير الألوان و الأضواء، و إنّما ترى محالّها بتوسّطها، و غير ذلك لا يمكن أن يرى. فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتيّة.

و اما غير الثبوتية من الصفات

فمنها أنّه تعالى لا يمكن أن يكون فيه تركيب ، او اثنينيّة ، او احتمال قسمته بوجهٍ من الوجوه . و ذلك لاحتياج ما يكون كذلك إلى كلّ واحد من أجزائه و أقسامه ؛ و ذلك يناقض كونه واجباً لذاته ، و كونه مبدءاً لكلّ ماعداه .

و منها أنّه تعالى لا يمكن أن يكون في حيّزٍ ، او جهةٍ ، او محلٍّ ، لاحتياج ما يكونُ كذلك إلى الحيّز و المحلّ في وجوده ، و لذلك لا يمكن أن يشار اليه إشارةً حسيّةً . وخالفتِ المشبّهة و المجسّمة في ذلك ؛ إذ قالوا : إنّه تعالى في جهةٍ ، او جسم ، لا كغيره من الاجسام . و ذهب بعض الصوفيّة إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه ؛ و لعلّ مرادَهم غير ما نعني به من حلول الأعراض في محالّها .

ولا يجوز أن يكون فاعليّته تعالى زائدةً على ذاته ، لأنّه تعالى فاعلٌ لما سواه ، ولو كانت فاعليّته زائدةً على ذاته لكانت مغايرةً لذاته ، و حينئذٍ يكون الذّات فاعلةً لتلك الفاعليّة ، فيكون فاعليّته قبل فاعليّته ، وهذا مُحال . وذلك مخالفٌ لما ذهب إليه القائلون بالتكوين و الفاعليّة و الخالقيّة .

ولا يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراض و الصور ، او لتأثير غيره فيه . لأنّ اجتماع الفاعليّة و القابليّة فيه تقتضي التركيب .

ولا يجوزُ أن يكون له ألم . لأنّ الألم هو إنّما يحدثُ من إدراك المنافي ، ولامنافيَ له ، فانّ ماعداه إنّما يصدرُ عنه .

وعند المتكلمين أيضاً لايجوزُ أن يكون له لذّةٌ ، لأنّ اللذّةَ إدراكٌ وانفعالٌ وتأثّرٌ من الغير مُلائمٌ للمزاج اوللطبيعة . والحكماء قالوا : اللذّةُ هو إدراكُ الملائم ،وهو تعالى عالمٌ لذاته بذاته، واشدُّ الملائمات بالقياس إليه هو ذاته، فلذّتُه أعظمُ اللذّات .

ولا يجوزُ عليه الاتّحاد . وهو صيرورة شيئين شيئاً واحداً، لا بأن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر اوينتفيا معاً ويحدث شيء ثالث ، فانّ ذلك محال قطعاً . وقومٌ من القدماء قالوا : كلٌّ من تعقّل تعقّلاً تامّاً اتّحد بمعقوله ذلك . وإليه ذهب جمعٌ من الصوفية. وذلك بالمعنى الذى ذكرناه غير معقول . فهذا ماذكره مثبتو الصفات ونفاتها.

الباب الثالث

في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال

قال بعض أهل السنّة لايمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد ، لأنّ ذلك المقدور إن حصل ، فان كان المؤثّر فيه واحداً لم يكن كلّ واحد منهما مؤثراً ، وإن كان مجموعهما لم يكن كلّ واحد قادراً ، وقد فُرِضَ قادراً . هذا خلفٌ . وإن لم يكن أحدهما او كلّ واحد منهما ثبت المطلوب .

وقال أبوالحسن الأشعرىّ : هذا إنّما يلزم عند تقدير كونهما مؤثّرين ، ولذلك جوّز أن يكون للعبد قدرةٌ ، ولكنّ قدرةَ الله قديمةٌ . وقدرة العبد تكون مع الفعل ولاتكون قبل الفعل ، ولاتأثير له في الفعل ، إلاّ أنّ العبد الذى يخلق فيه قدرةٌ مع فعل لايكون كما يخلق فيه فعلٌ من غيرقدرة . والفعل يُسمّى كسباً للأوّل ولايُسمّى بذلك للثانى . ومذهبه أن لامؤثّرَ فيالوجود إلاّ الله تعالى .

وقال القاضى الباقلانى من أهل السنّة : إنّ ذات الفعل من الله ، إلاّ أنّه بالقياس إلىالعبد يصير طاعةً اومعصيةً ، هذا قريبٌ في المعنى من قول إبي الحسن .
وذهب أبوإسحق إلى أنّ القدرتين مؤثّرتان فيه . وهذا ليس بحقٍ ، لمامرّ بيانه .

وذهب المعتزلة وأبوالحسين البصرىُّ وإمام الحرمين من أهل السنّة إلى أنّ العبدَ له قدرةٌ قبلالفعل ، وله ارادةٌ بهاتتمّ مؤثريتّه ، فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختاراً ، إذكان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعاً لداعيه الذى هو إرادته ؛ والفعل يكون بالقياس إلىالقدرة وحدها ممكناً ، وبالقياس إليها معالارادة يصير واجباً .

وقال محمودالملاحمى وغيره منالمعتزلة : إنّ الفعل عندوجود القدرة والارادة يصيرأولى بالوجود ، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إن قالوا بالوجوب . وليس ذلك بحقٍ ، لأنّ مع حصولالأولويّة إنجاز حصولالطرف الآخر لماكانتالاولويّة

أولويّة ، وإن لم يجز فهوالوجوب ، وإنّما غيّروا اللفظ دون المعنى .

والحكماء أيضاً قالوا بمثل ذلك ، أعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة . والذين قالوا بمؤثريّة الله وحده صرّحوا بأنّه تعالى مريدٌ لكلّ الكائنات .

والمعتزلة قالوا : إنّه يريد مايفعله ، وأمّا مايفعله العبدُ فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته . وهذه الارادة غير الارادة الاولى في المعنى .

فصل

< الحسن والقبح العقليان والشرعيان >

الأفعال تنقسم إلى حسنٍ وقبيحٍ ، وللحُسن والقبح معانٍ مختلفةٌ : منها أن يوصفَ الفعل الملائم اوالشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح . ومنها أن يوصف الفعل اوالشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح. وليس المراد هيهنا هذين المعنيين ، بل المراد بالحسن في الأفعال مالايستحقّ فاعله ذمّاً اوعقاباً ، وبالقبح ما يستحقّهما بسببه .

وعندأهل السنّة ليس شيءٌ من الأفعال عند العقل بحسن ولاقبيح ؛ وإنّما يكون حسناً اوقبيحاً بحكم الشرع فقط .

وعندالمعتزلة أنّ بديهة العقل يحكم بحسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع ، والعدل ؛ وقبح بعضها ، كالظلم ، والكذب الضارّ . والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال . والحسن العقلى مالايستحقّ فاعلالفعل الموصوف بهالذمّ ، والقبح العقلى مايستحقُّ بهالذمّ ؛ والحسن الشرعىّ مالايستحق به العقاب ، والقبح مايستحقُّ به .

وبازاء القبح الوجوب ، وهو مايستحق تارك الفعل الموصوف به الذمّ او العقاب .

ويقولون بأنّ الله لايخل بالواجبِ العقلىّ ، ولايفعلالقبح العقلىّ ألبتة؛ وإنّمايخلُّ بالواجب ويرتكب القبح بالاختيار جاهلٌ اومحتاجٌ .

واحتج عليهم أهل السنّة بأنّ الفعل القبيح، كالكذب مثلاً ، قد يزول قبحه عنداشتماله على مصلحة كلّية عامّة . والأحكام البديهيّة ، ككون الكلّ أعظم من جزئه ،لايمكن أن تزول بسببٍ أصلاً .

وأمّا الحكماء فقالوا : العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيّات ، ككون الكلّ أعظم من جزئه ، لايحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه ، إنّما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبّر مصالح النوع والأشخاص ، ولذلك ربّما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين . ويسمّون مايقتضيه العقل العملي ولايكون مذكوراً في شريعة من الشرايع بأحكام الشارع غير المكتوبة ، ويُسمّون ماينطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة .

والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقليّ اختلفوا ، فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى ، وهكذا العقاب لمن يستحقّه ؛ وذلك لأنّ الله تعالى وعدهم وأوعدهم ، والوفاء بماوعد وأوعد واجب عقلاً .

وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي : الوفاء بالوعد واجبٌ ، وأمّا بالوعيد فغير واجب ، لأنّه حقّ الله تعالى ، ولايجب عليه أن يأخذ حقّ نفسه ، وإنّما ذلك إليه ، يعفو عمّن يشاء ، ويعاقب من يشاء .

والبغداديّون من المعتزلة قالوا : الأصلح واجبٌ عليه تعالى ، لأنّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته ، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره فيهما البتة .

واتّفقوا على أنّ التكليف منه حسنٌ ، إذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال الذي لايحصل لهم بدونه .

واللطف واجبٌ . وهو مايقرّب العبد من الطاعة ويُبعّده عن المعصية .

والثواب على الطاعة واجبٌ ، وهو يشتمل على عوض المشقّة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال .

والعوض واجبٌ على الآلام التي تصل إلى غير المكلّفين ، كالأطفال والبهائم .

فهذه جملة ماقالوا في هذا الباب .

وعند أهل السنة أنّه لاواجب على الله تعالى ولايقبح منه شيء ولايفعل شيئاً

لغرض البتة ، فانّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ بالغرض ، ولايجوز عليه تعالى الاستكمالُ .

والمعتزلةُ قالوا : إنّه تعالى يفعلُ لغرضٍ يستكملُ به غيره ، وإلاّ لكان فعله عبثاً ، والعبثُ منه تعالى قبيحٌ .

والحكماء قالوا : إنّ علمه بمافيه المصلحة سببٌ لصدور ذلك عنه ، وهو بوجهٍ قدرته ، وبوجهٍ علمه ، وبوجهٍ ارادته ، من غير تعدّدٍ فيه ، إلاّ باعتبار القياس العقليّ . ويسمّون تلك الارادة بالعناية .

فصل

< صدور الممكنات عن البارى تعالى شأنه >

قالت الحكماء : الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلاّ شيءٌ واحد . و ذلك لأنّه إن صدر عنه شيئان ، فمن حيث صدر عنه أحدهما لم يصدر عنه الآخر و بالعكس ، فاذن صدرا عنه من حيثيّتين . و المبدأ الأوّل تعالى واحدٌ من كلّ الوجوه ، فأوّل ما يصدر عنه لا يكون إلاّ واحداً . ثمّ إنّ الواحد يلزمه أشياء ، اذله اعتبار من حيث ذاته ، و اعتبار بقياسه إلى مبدئه ، و اعتبار للمبدأ بالقياس إليه . و إذا تركّبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة ؛ وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوّل بكلّ اعتبارِ شيء . و على هذا الوجه تكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى .

و أمّا المتكلّمون فبعضهم يقولون : إنّ هذا إنّما يصحّ أن يقال في العلل و المعلولات ؛ أمّا في القادر ، أعني الفاعل المختار ، فيجوز أن يفعل شيئاً من غير تكثير بالاعتبارات ، و من غير ترجيح بعضها على بعض .

و بعضهم ينكرون وجود العلل و المعلولات أصلاً ، فيقولون بأنّه لا مؤثّر إلاّ الله . والله تعالى إذا فعل شيئاً ، كالاحراق ، مقارناً بالشيء كالنار ، على سبيل العادة ، ظنّ الخلق أنّ النار علّة ، و الاحراق أثره و معلوله . و ذلك الظنّ باطل ، على مامرّ بيانه .

الباب الرابع

في النبوة و ما يتبعها من الامامة و غيرها

و يشتمل على قسمين

القسم الاول

في النبوة و ما يتعلق بها

النبيّ إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده، ليكملهم بأن يعرّفهم مايحتاجون إليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته. و تعرف نبوّته بثلاثة أشياء: أوّلها أن لا يقرّر مايخالف ظاهر العقل، كالقول بأنّ البارى تعالى أكثر من واحد. والثانى أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه. و الثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوّة معجزة مقرونة بالتحدّى مطابقةً لدعواه.

و المعجز هو فعلٌ خارقٌ للعادة يعجز عن أمثاله البشر. و التحدّى هو أن يقول لأُمّته: إن لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل هذا الفعل. و الفعل الذى يظهر على أحد من غير تحدٍّ يسمّى بالكرامة، و يختصّ بالأولياء عند من يعترف به.

و اختلفوا في عصمة الأنبياء. والعصمة هى كون المكلّف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصى من غير إجبار له على ذلك. و قال بعضهم: هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة، لا بالعمد ولا بالسهو من أوّل عمره إلى آخره. و قال بعضهم: السهو لا ينافي العصمة. و قال بعضهم: الصغيرة لا تخلّ بالعصمة. و قال بعضهم: الشرط في عصمة الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم، لا قبل ذلك. و قال بعضهم: اختصاصها في أدائها الرسالة فقط. أعنى أنّه يؤدّى ذلك و يصدق فيه ولايكذب لا بالعمد ولا بالسهو. و أمّا في ساير الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك.

و البراهمة من الهند أنكروا النبوّة، و قالوا: كلّ ما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبىّ، و كلّ مالا يكون للعقل إليه سبيلٌ فهو غير مقبولٍ عند العقلاء. فاذن، دعوى النبوّة غير مقبول اصلاً.

فصل

< محمد رسول الله >

محمّدٌ رسول الله ﷺ ، لأنّه أدّعى النبوّة و ظهر عليه المعجزة ؛ و كلُّ من كان كذلك كان رسولاً من الله حقّاً ، إذ لا يمكن لغير الله تعالى إظهار المعجز عقيب دعوى إنسان مطابقاً لقوله . و أمّا دعواه فمعلومة بالتواتر .

و أمّا ظهور المعجزة عليه و إن كانت رواياته مختلفةً ، لكنّها أكثر ممّا يمكن أن ينكر . والقرآن ممّا لا يمكن أن ينكر ، والتحدّى منه عليه ظاهرٌ . و اختلفوا في وجه إعجازه فقال قوم: إنّ فصاحته إعجازه . وقال قوم إنّ صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه ، و ظهور عجزهم عند التحدّى مع القدرة عليه هو إعجازه .

وأمّا كون كلّ مدّعى نبوّة ذى معجز مطابق لدعواه فهو نبىّ ؛ معلومٌ عقلاً ، لأنّ المعجز لا يكون من غير الله تعالى ، و ظهوره مع دعواه يدلُّ على تصديق الله تعالى إيّاه . و من ادّعى النبوّة و صدّقه الله فهو نبىٌّ بالضرورة .

و كلُّ من أخبر محمّد ﷺ عن نبوّته ، من الأنبياء الماضين قبله، فهم أنبياء معصومون ، لوجوب صدقه اللازم لنبوّته صلى الله عليه و آله .

فصل

< طريقة الحكماء في اثبات النبوة >

للحكماء في إثبات النبوّة طريق آخر . و هو أنّ الانسان مدنىٌّ بالطبع ، اى لا يمكن تعيّشه إلاّ باجتماعه مع أبناء نوعه ، ليقوم كلُّ واحدٍ بشىء ممّا يحتاجون إليه في معايشهم من الأغذية والملبوسات و الأبنية وغير ذلك، فيتعاونون في ذلك . إذ يمتنع أن يقدر واحدٌ على جميع مايحتاج إليه من غير معاونة غيره فيه

و إذا كان كلُّ انسانٍ مجبولاً على شهوة و غضب ، فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم، فلا يستقيم أمرهم إلاّ بعدل. ولا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحداً منهم من غير مزيّة ، إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم .

والمعجز هوالذى به‌يمتاز مقرّر العدل عن‌غيره ، ولو لم‌يكن ذلك من عندالله لم يكن مقبولاً عندالجمهور؛ ولو لم يعرفوا الله تعالى لماعرفوا كون ذلك من عنده.

فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان إلاّ بنبىّ ذى معجز ، يخبرهم عن ربهم بما لا يمتنع في عقولهم ، و يظهر العدل ، و يدعوهم إلى الخير ، و يعدهم بما يرغبون فيه إن استقاموا ، و يوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا ؛ و يمهّد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كلّ ما يشاء المطّلع على الضمائر ، الغنىّ عن غيره ، لكيلاينسوه و يقبلوا شريعته ظاهراً و باطناً ؛ و قواعد يقتضى العدل في الأمور المتعلّقة بالأشخاص و بالنوع و السياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها ، ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دنياهم و اخريهم ، فانّ من‌الممتنع ممّن يجعل في بنية كلّ حيوان ما ذكر في علمى التشريح و منافع الأعضاء أن يهمل ما يقتضى مصلحتهم في معاشهم و معادهم . فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب .

فصل

< النسخ و هو تغيير الاحكام الشرعيه من‌الله تعالى جائز >

النسخ جائز، وهو تغيير الأحكام الشرعيّة في‌الأوقات المختلفة من‌الله تعالى. و اليهود لا يجوّزونه و يقولون : النسخ بداء ، و هو لا يجوز على الله تعالى . وذلك ليس بصحيح ، فانّ البداء لايتحقّق إلاّ بكون المحكوم عليه والوقت غيرمختلفين. و تمسّكوا بقول موسى عليه السلام : «تمسّكوا بالسبت أبداً» . وهو ليس بدليل قطعىّ ، فانّ التأبيد قد يستعمل في المدّة الطويلة . و الدليل على جواز النسخ ثبوت حقيّة الشرايع التى جائت بعد موسى عليه السلام .

القسم الثانى من الباب الرابع

فى الامامة و ما يتبعها

الامامة رياسة عامّة دينيّة مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينيّة و الدنياويّة ، و زجرهم عمّا يضرّهم بحسبها .

و اختلف الناس في نصب الامام ، فقال بعضهم بوجوبه عقلاً ، وبعضهم بوجوبه سمعاً ، و بعضهم بلا وجوبه .

و الذين يوجبونه عقلاً اختلفوا ، فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى، وبعضهم بوجوبه على الله تعالى ، و بعضهم بوجوبه على الخلق .

أمّا القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة و الاسماعيليّة .

و أمّا القائلون بوجوبه على الله تعالى فهم الشيعة القائلون بامامة علي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله . و اختلفوا في طريق معرفة الامام بعد أن اتّفقوا على أنّه هو النصّ من الله ، و هو منصوصٌ من قبل الله تعالى ، لا غير . فقالت الاماميّة الاثنى عشريّة و الكيسانيّة : إنّه إنّما يحصل بالنصّ الجليّ لا غير . وقالت الزيديّة : إنّه يحصل بالنصّ الخفيّ أيضاً .

وأمّا القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً فهم أصحابُ الجاحظ ، وأبي القاسم البلخي ، وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة . وأمّا القائلون بوجوبه سمعاً فهم أهل السنّة . وهذان الفريقان أجمعوا على أنّ الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هم الخلفاء .

وامّا القائلون بلا وجوبه فهم الخوارجُ ، والأصمُّ من المعتزلة فهذه هي المذاهبُ في الامامة .

وامّا الغلاة فبعضهُم قالوا : إنّ الله تعالى يظهر في بعض الأوقات في صورة إنسان ، يُسمّونه نبيّاً اوإماماً ، ويدعوالناس إلى الدين القويم والصراط المستقيم . ولولا ذلك لضلّ الخلقُ . وبعضهم قالوا بالحلول او الاتّحاد ، كما يقول به بعضُ المتصوّفة . فمن القائلين بالاهيّة عليّ عليه السلام السبائيّةُ ، وهم أصحابُ عبدالله بن سبا ومنهم النُصيريّة . ومنهم الاسحاقية . ومنهم فِرَقٌ اُخرى . وليس في تفصيل مذاهبهم زيادةُ فائدةٍ .

وأمّا الاسماعيلية ويُسمّونَ بالباطنيّة ، وربّما يلقّبون بالملاحدة . وإنّما سمّوا بالاسماعيليّه ، لانتسابهم إلى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام ؛ والباطنيّة،

لقولهم : كلُّ ظاهرٍ فله باطنٌ ، يكون ذلك الباطن مصدراً ، وذلك الظاهر مظهراً له ، ولايكون ظاهرٌ لاباطنَ له ، الاّ ماهومثل السراب ، ولاباطنٌ لاظاهرَ له إلاّ خيالٌ لاأصل له ؛ ولقّبوا بالملاحدة ، لعدولهم من ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال .

ومذهبهم أنّ الله تعالى أبدع بتوسّط معنى يعبّر عنه بكلمة « كن » اوغيرها عالمين : عالم الباطن ، وهو عالم الأمر وعالم الغيبِ ، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلّها ، وأقرب مافيها إلى الله تعالى هوالعقل الأوّل ، ثم مابعده على الترتيب ؛ وعالم الظاهر ، وهوعالم الخلق وعالم الشهادة ، ويشتمل على الأجرام العلويّة والسفلية والأجسام الفلكيّة والعنصريّة وأعظمها العرش ثمّ الكرسى ، ثم سائر الأجسام على الترتيب . والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان ، ويعودان من النقصان إلى الكمال ، حتّى ينتهى إلى الأمر ، وهوالمعنى المعبّر عنه بـ« كن » وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذى مبدؤه من الله ومعاده إليه .

ثم يقولون : الامام هومظهر الأمر ، وحجّته مظهر العقل الذى يقال له العقل الأوّل والعقل الكلّى ؛ والنبىّ مظهر النفس التى يقال لها نفس الكلّ وهوالامام ، وهو الحاكم في عالم الباطن ، ولايصير غيره عالماً بالله إلاّ بتعليمه إيّاه ، ولذلك يسمّونهم بالتعليميين . والنبىُّ هو الحاكم في عالم الظاهر ، ولايتمُّ الشريعة التى يحتاج إليها إلاّ به ، ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل . والزمانُ لايخلو إمّا عن نبىٍّ وإمّا عن شريعته . وأيضاً لايخلوعن إمام ودعوته ، وهى ربّما تكونُ خفيّةً مع ظهوره ، إلاّ أنّها تكونُ ظاهرةً مع خفائه ألبتة ، لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل .

وكمايُعرَف النبىُّ بالمعجز القولىّ اوالفعلىّ كذلك يعرفُ الامامُ بدعوته الى الله وبدعواه ، إنّ المعرفة بالله تعالى لاتحصل إلاّ به ، والأئمة من ذرّيته ، بعضها من بعض ، فلايكون إماماً إلاّ وهوابن امام . ويجوز أن يكون للامام أبناء ليسوا

بأئمّة . فلايخلو الزمانُ عن إمامٍ إمّاظاهر اومستور ، كمالايخلو من نورنهار او ظلمة ليل ، لم يزل العالم هكذا ولايزال . وطريقتهم التأليفُ بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يولّف منها .

وأمّا في تعيين أئمة الاسلام فقالوا : الامام في عهدرسول‌الله ، صلى الله عليه وآله ، كان عليّاً عليه السلام ، وبعده كان إبنه الحسن إماماً مستودعاً ، وبعده الحسين إماماً مستقرّاً ، ولذلك لم‌تذهبِ الامامةُ فيذرّيةِ الحسن عليه السلام . ثمّ نزلتِ الامامةُ في ذرّيةالحسين وانتهت بعده إلى عليّ ابنه ، ثمّ إلى محمّد ابنه ، ثمّ الى جعفرابنه ، ثمّ إلى إسماعيل ابنه ، وهوالسابع .

وقالوا : إنّ الأئمة في عهدابن إسماعيل محمّد صاروا مستورين ولذلك سمّوهم أيضاً بالسبعيّة ، لوقوفهم على السبعة الظاهرة ، ودخل في عهدِ محمّدٍ زمانُ استتار الأئمة وظهور دعاتهم . ثمّ ظهرالمهديُّ ببلادالمغرب وادّعى أنّه من أولاد إسماعيل ، واتّصل أولاده ، ابنٌ بعدابن ، إلىالمستنصر .

واختلفوا بعده ، فقال بعضهم بامامة نزار ابنه ، وبعضهم بامامة المستعلى ابنه الآخر . وبعد نزار استتر أئمّة النزاريّين . واتّصلت إمامة المستعليّين إلى أن انقطع في المعاضد . وكان الحسن بن عليّ بن محمّد الصباح المستولى على قلعة «الموت» من دعاة النزاريّين ، ثمّ ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقّب بذكره السلام كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار ، واتّصل أولاده . إلى أن انقرضوا في زماننا هذا .

وأمّا الامامية فقالوا : إنّ نصبَ الامام لطفٌ ، وهو واجبٌ على الله تعالى ، فيجبُ أن يكون الامام معصوماً لئلايضلّ الخلق . ويؤكّد ذلك قوله : « لاينال عهدى الظالمين » .

واتّفقوا على إمامة عليّ ، عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله ، إذلم‌يكن غيره معصوماً ثمّ ساقوا الامامة بعده إلى الحسن المجتبى ابنه . ثمّ إلى اخيه الحسين الشهيد بكربلاء . ثمّ إلى ابنه زين العابدين . ثمّ الى ابنه محمّد الباقر . ثمّ إلى ابنه جعفر

الصادق . ثمّ إلى ابنه موسى الكاظم . ثمّ إلى ابنه عليّ الرّضا . ثمّ إلى ابنه محمّد التقى. ثمّ إلى ابنه عليّ النقىّ . ثمّ إلى ابنه الحسن الزكى العسكرىّ . ثمّ إلى ابنه محمّد المهدىّ المنتظر خروجه عليهم السلام أجمعين. وقالوا : إنّه باقٍ وسيظهر ، ويملأ الدنيا عدلاً كماملئت جوراً . وهو الثانى عشر من ائمّتهم . ولأجل ذلك لقّبوا بالاثني عشريّة .

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة . ولهم في الفروع فقهٌ منسوبٌ إلى أهل البيت . وكان لهم في سياق الامامة اختلافات كثيرة لافائدة في إيرادها . وجمهورهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذى ذكرناه .

وأمّا **الكيسانية** فقالوا بامامة على عليه السلام . وبعده الحسن . ثمّ الحسين . ثمّ محمّد بن الحنفيّة . وقالوا : إنّه الامام المنتظر ، أعنى المهدىّ الذى يملأ الدنيا عدلاً ، وهو الآن مستترٌ في جبل رضوى بقرب المدينة . وبعضهم قدّموه على الحسن والحسين . وبعضهم ساقوا الامامة إلى ابنه هاشم، ثمّ إلى غيره . وهم فرقٌ متعدّدةٌ . وقد انقطعت الكيسانيّةُ ولم يبق منها أحدٌ .

وأمّا **الزيدية** فقالوا بامامة عليّ والحسن والحسين . وأثبتوها بالنصّ الجلىّ وأثبتوا باقى أئمتهم بعدهم بالنصّ الخفىّ . وذلك أنّ شرائطَ الامامة عندهم كون الامام عالماً بشريعة الاسلام ليهدىَ الناس إليها ولايُضلّهم . وزاهداً لكيلا يطمعَ في أموال المسلمين . وشجاعاً لئلايفرّ في الجهاد مع المخالفين فيظفروا على أهل الحق ؛ وكونُه من أولاد فاطمة ، أعنى من أولاد الحسن والحسين ، لقوله صلى الله عليه وآله : «المهدىُّ من ولد فاطمة » . وكونُه داعياً إلى الله تعالى وإلى دين الحقّ ظاهراً . يشهر سيفه في نصرة دينه . قالوا : وقد نصّ النبىّ والأئمة بعده : أنّ كلَّ من استجمع هذه الشرائط الخمسة فهو إمامٌ مفترضُ الطاعة . وذلك هو النصُّ الخفىُّ . ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف ، لقوله صلى الله عليه وآله : « هما إمامان ، قاما اوقعدا » . ويجوّزون خُلوّ الزمان عن الامام ، وقيام إمامين في بقعتين متباعدتين ، إذا استجمعا هذه الشرائط . ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين ، لأنّه لم يشهر سيفَه في الدعوة

إلى الله تعالى . وقالوا بامامة زيدابنه . لاستجماع الشرايط فيه . و إليه نسبوا ، إذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته . ولقّبوا باقي الشيعة بالرافضة ، اذرفضوا زيداً .

والزيديّة فرقٌ كثيرةٌ . منهم الصالحيّة ، وهم لاينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل عليّ ، لرضا عليّ بخلافتهم . ومنهم الجاروديّة . ومنهم السليمانيّة. وقيل : لهم فرقٌ غيرها . وأكثرهم في الفروع متابعون لأبي حنيفة ، إلاّ في مسائل قليلة خالف أئمتهم فيها .

وأمّا القائلون بوجوبِ نصبِ الامام على الخلق عقلاً فقالوا : الضرر مع عدم الامام متوقّعٌ من الظلم على الضعفآء ، ودفع الضرر المظنون واجبٌ عقلاً . وذلك إنّما يندفع بنصب الامام يقوم بأحكام الشرع . وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة .

وامّا أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه . وذهبوا إلى أنّ الامام يعرف إمّابنصّ من يجب أن يقبل قوله ، كنبيّ اوباجماع المسلمين عليه . وكان الامام بعد رسول الله بالاجماع أبابكر ، ثم عمر بنصّ ابيبكر، ثمّ عثمان بنصّ عمرعلي جماعة أجمعوا على إمامته، ثمّ عليّ المرتضى عليه السلام باجماع المعتبرين من الصحابة ، وهؤلآء هم الخلفآء الراشدون . ثمّ وقعتِ المخالفة بين الحسن وبين معاوية وصالحه الحسن . واستقرّت الخلافة عليه ثمّ على من بعده من بني اميّة وبني مروان حتّى انتقلتِ الخلافة إلى بني العباس . واجتمع أكثر أهل الحلّ والعقد عليهم . وانساقتِ الخلافة منهم إلى عهدنا الذى جرى فيه ماجرى.

وأمّا الذين لايقولون بوجوبِ نصبِ الامام فيقولون : يقع في نصب الأئمة فتنٌ ، وقتل بعض الناس بعضاً ، كماجرى في إمامة (ايّام) عليّ ومعاويه ومن بعدهما في أكثر الأوقات . والاحتراز عمّا يُوقعُ الفتنةَ والمحاربةَ أولى بالاتفاق . والشريعة كافيةٌ لمن أراد أن يكونَ على الحقِ ويتقرّب إلى اللهِ بطاعته . فهذه هي مذاهب الناس في الامامة .

الباب الخامس

في الوعد والوعيد وما يتبعهما

قدمر أنّ القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل أوجبو الوعد بالثواب للمكلّفين لكونه لطفاً . وقالوا بحسن الوعيد لكونه أصلح ، او بوجوبه لكونه لطفاً أيضاً . ثمّ أوجبوا الوفاء بالوعد . واختلفوا في الوفاء بالوعيد ، فقالت التفضيليّة : ليس ذلك بواجب ، لأنّه حقّ الله تعالى . وقالت الوعيديّة بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذباً . وأمّا الذين لايقولون بالحسن والقبح والوجوب عقلاً قالوا : إنّ الثواب والعقاب يتعلّقان بمشيّة الله تعالى فقط ولايقبح منه شيء ولايجب عليه شيء أصلاً . والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العمليّ دون العقل النظريّ قالوا : تكون السعادة والشقاوة لازمتين للأفعال الملائمة وغير الملائمة ، كالصحّة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه . واعلم أنّ هذه الأقوال مبنيّة على كون الانسان مدركاً بعد موته . فالأهمّ في هذا الباب النظر في ذلك ، وهومبنيّ على ستّ مسائل :

المسألة الاولى

في اعادة المعدوم

وهي جائزةٌ عند مثبتي المعتزلة ، لأنّ الذات باقيةٌ عندهم حال تعقّب الوجود والعدم عليها ؛ وكذلك عندبعض أهل السنّة فانّهم قالوا : الممكن لايصير بانعدامه ممتنعاً ؛ ومحالٌ عندغيرهم ، لاستحالة تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه ، فاذن لايكون المُعاد عين المبدأ ، بل إن كان ولابدّ فهو مثله . وقال سديد الدين محمود الحمصي : إنّ ذلك ينتقض بالتذكّر ، فانّ الحاصل في الذكر بعد النسيان هوماأدركه أوّلاً بعينه ، وهوعوده . وليس ذلك بصحيح . لأنّ التعدّد ينافي الوحدة ، وتماثل المعاد والمبتدأ لايقتضي اتّحادهما .

المسألة الثانية

في اقوال الناس في حقيقة الانسان وأنها أي شيء هي

اختلفوا في حقيقة الانسان . فبعضهم قالوا : إن الانسان هوهيكله المحسوس وبعضهم قالوا : هوأجزاء أصليّة داخلة في تركيب الانسان لاتزيد بالنّمو ولاتنقص بالذّبول .

وقال النظام : هوجسمٌ لطيفٌ داخلٌ في البدن سارٍ في أعضائه . و إذا قطع منه عضوٌ تقلّص مافيه إلى باقي ذلك الجسم . و إذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان .

وقال ابن الراوندى : هوجزءٌ لايتجزّى في القلب . وبعضهم قالوا : هو الدّم . وبعضهم قالوا : هوالأخلاط الأربعة . وبعضهم قالوا : هوالروح ، وهوجوهر مركّب من بخاريّة الأخلاط ولطيفها . مسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ، ومنهاتنفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء . وجميع ذلك جواهر جسمانيّة .

و بعضهم قالوا : هو المزاج المعتدل الانسانيّ . و بعضهم قالوا : هو تخاطيط الأعصاب و تشكّل الانسان الذى لا يتغيّر من أوّل عمره إلي آخره . و بعضهم قالوا : هو العرض المسمّى بالحياة . و جميع ذلك أعراض . و الحكماء و جمع من المحقّقين من غيرهم قالوا : إنّه جوهر غير جسمانيّ لا يمكن أن يشار إليه إشارةً حسيّةً . فهذه هي المذاهب ، و بعضها ظاهر الفساد .

المسئلة الثالثة

في المعاد

اختلف الناس فيه . فالدهريّة أنكروه ، و قالوا : الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود إلي الوجود . و القائلون بأنّ المعدوم شيء قالوا : بأنه ينعدم بموته ،

ثمّ يعود إلى الوجود ، و حينئذٍ يثاب او يعاقب . أمّا انعدامه فلقوله تعالى: « كلّ من عليها فانٍ » و « كلّ شيءٍ هالك إلاّ وجهه» . و امّا عوده فلوجوب كونه مثاباً او معاقباً في الآخرة .

والنفاة القائلون بكونه جسماً قالوا : فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي أجزائه و اضمحلال أعضائه في التركيب و غيره . و إعادته جمع اجزائه و إحداث أعراض فيه مثل ماكانت قبل موته، وهي عند أكثرهم يستحيل أن يكون عرضاً، لأنّ المعدوم لايعاد.

و الحكماء قالوا : إنّه محلٌّ للعلم بما لا ينقسم و بما لايمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة . و يستحيل أن يكون محلّ ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسماً، لوجوب انقسامه و قبوله الاشارة و وجوب انقسام ما فيه و قبول ما فيه الاشارة بالتبعيّة . فاذن هو جوهر مفارق للأجسام .

ثمّ اختلفوا ، فقال القدماء منهم : إنّ ذلك الجوهر قديم ، و إنّما يكون تعلّقه بالبدن محدثاً . قال أرسطاطاليس و أتباعه : إنّه حادث مع البدن . و حدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر والأخلاط شرطٌ في إفاضته الحادثة من مفيض وجوده ، و ليس بشرطٍ في بقائه . ولذلك قالوا باستحالة التناسخ فانّه عندهم يقتضي أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان : إحديهما حادثة مع حدوث المزاج، و الثانية قديمة يتعلّق به على سبيل التناسخ . وذلك محال . و اتفقوا على امتناع فنائه قالوا : لأنّ إمكان فنائه يستدعي محلاًّ يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي . فاذن الفاني على ذلك التقدير إنّما كان عرضاً زال عن محلّه . و النفس ليس بعرض .

المسئلة الرابعة
في
الثواب و العقاب

هما إمّا بدنيّان ، كاللذّات الجسميّة و الآلام الجسيّة . و إمّا نفسانيّان ، كالتعظيم و الاجلال ، و كالخزي والهوان . و تفصيلهما لا يعلم إلاّ بالسمع ، و اللّذة

إدراك الملائم من حيث هو ملائم . و الألم إدراك منافٍ من حيث هو منافٍ . فان كان إدراكهما بالحواس فهما حسّيان. وشرط الاحساس بهما أن لايكونا مستمرّين، فانّ الانفعال المستمر ممّا يبطل الاحساس . و إن كان إدراكهما بالعقل فهما عقليّان . و العقلّي أثبت ، لكونه أبعد عن الانفعال المودّى إلى الزوال ، و أوفر لاستغنائه عن توسّط الآلة ، و أكمل لكون الموانع فيه أقلّ .

المسئلة الخامسة

فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب

قالوا : الاسلام أعمّ في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة واحد ، و أمّا كونه اعمّ ، فلانّ من أقرّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين ، لقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنّا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا » . وأمّا كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان ، فلقوله تعالى : « إنّ الدين عند الله الاسلام » .

و اختلفوا في معناه ، فقال بعض السلف : « الايمان إقرارٌ باللسان ، و تصديقٌ بالقلب، وعملٌ صالحٌ بالجوارح » . وقالت المعتزلة: اصول الايمان خمسة: التوحيد، و العدل ، و الاقرار بالنبوّة ، والوعد ، والوعيد ، والقيام بالامر بالمعروف ، والنهى عن المنكر . و قالت الشيعة : اصول الايمان ثلاثة : التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته ، و العدل في افعاله ، والتصديق بنبوّة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء . وقال أهل السنة : هو التصديق بالله وبكون النّبى صادقاً، والتصديق بالأحكام التى يعلم يقيناً أنّه عليه السلام حكم بها ، دون مافيه الخلاف و الاشتباه . والكفر يقابل الايمان .

و الذنب يقابل العمل الصالح ، وينقسم إلى كبائر وصغائر . ويستحقّ المؤمن بالاجماع الخلود في الجنّة و يستحقّ الكافر الخلود في النّار . و صاحب الكبيرة عند الخوارج كافر ، لأنّهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الايمان . و عند غيرهم فاسق، و المؤمن عند المعتزلة و الوعيديّة لا يكون فاسقاً . و جعلوا للفاسق الذى لا يكون

كافراً منزلةً بين منزلتى الايمان والكفر، وهو يكون فيالنار خالداً ؛ و عند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً وقد لا يكون . و يكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود في الجنّة .

المسئلة السادسة

في تمام القول في الوعد و الوعيد

اتّفقوا على أنّ المؤمن الذى عمل عملاً صالحاً يدخل الجنّة و يكون خالداً فيها ، و على أنّ الكافر يدخل جهنّم و يكون خالداً فيها . و أمّا الذى خلط عملاً صالحاً بعمل غير صالح ، فاختلفوا فيه :

فقالت التفضيليّة من أهل السنة و غيرهم : عسى الله أن يعفو عنهم برحمته او بشفاعة بنيّه صلى الله عليه و آله ، و إلاّ فيدخله جهنّم ، و يعذّبه عذاباً منقطعاً ، ثمّ يردّه الى الجنّة و يخلّد فيها لكونه مؤمناً .

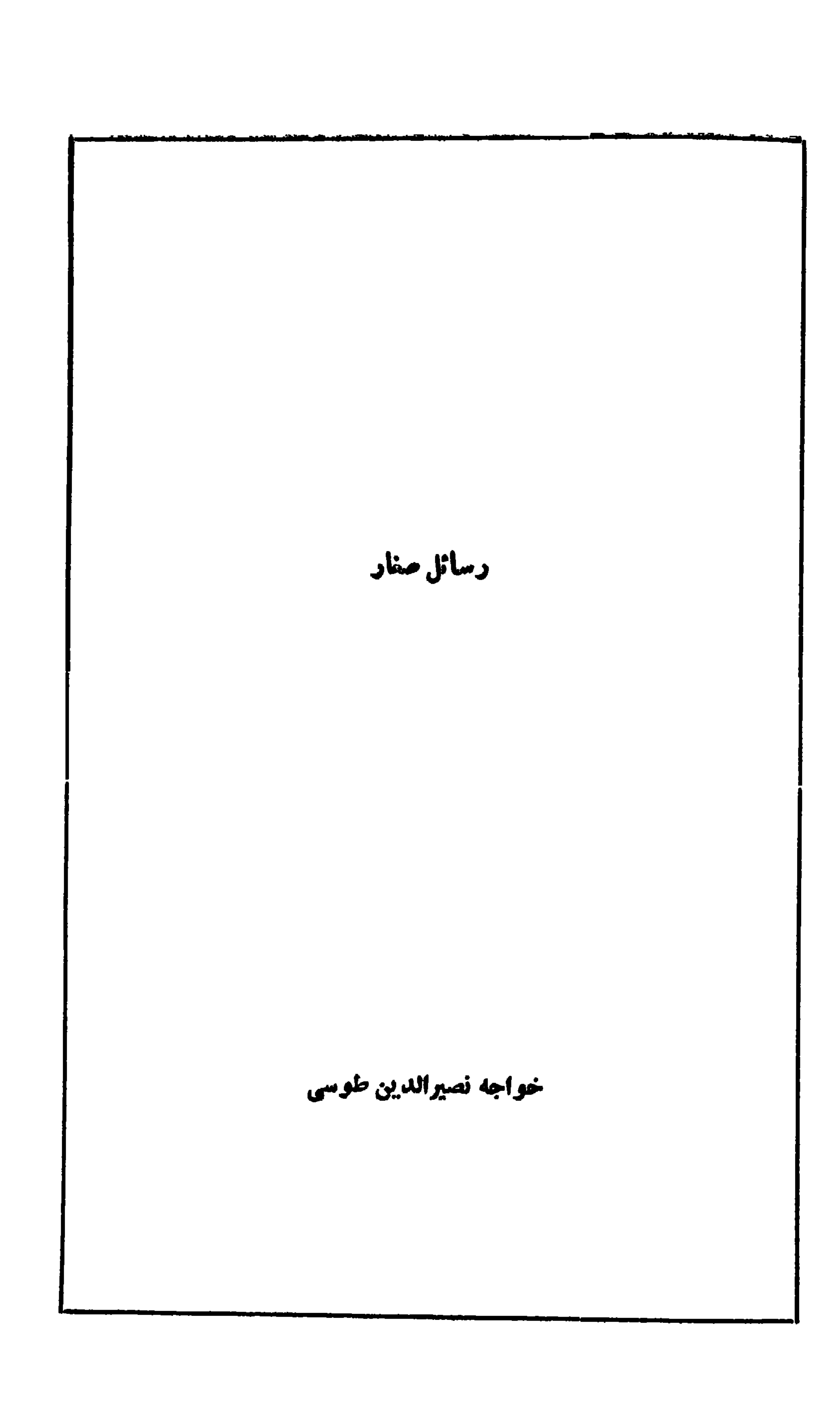
و قالت الوعيديّة من المعتزلة : إنّ صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً . ثمّ اختلفوا . فقال أبوعلى الجُبّائى بالاحباط ، و هو أنّه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصّالحة و يكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . و قال ابنه أبوهاشم بالموازنة ، و هو أن يوازن بأعماله الصالحة و ذنوبه الكبائر و يكون الحكم للاغلب .

قيل لهم : إن غلب أحدهما لم يكن له تأثير فيما غلب عليه .

قالوا في جوابه : للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه ، و للكبيرة استحقاق عقاب يلزمه . فيؤثّر كلّ واحد من العملين في استحقاق الاخر بأن ينقصه حتّى يبقى في الآخر بقيّة من إحدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك ؛ و هو مأخوذ من قول الحكماء في المزاج ، فانّهم قالوا بكسر سورة كلّ عنصر سورة كيفيّة العنصر الّذى يقابله و يخالطه حتّى يستقرّ العنصران على كيفيّة واحدة متشابهة في العنصرين . و هو المزاج .

و صاحب الصغيرة عندهم معفوٌّ عنه ، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح . و أطفال الكفّار ملحقة بهم عند أهل السنة وتحشر في النعيم بلا ثواب، كالحيوانات عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

و أمّا القائلون بالثواب و العقاب النفسانيّين قالوا : النفوس باقيةٌ أبداً . فان كانت مدركةً لذاتها والذوات الباقية، معتقدةً لما يجب عليها أن تعتقده ، متحلّيةً بالأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة ، منقطعة العلائق عن الأشياء الفانية ، و كان جميع ذلك ملكةً راسخة فيها كانت من أهل الثواب الدائم ؛ و إن كانت عديمة الادراك للذوات الباقية، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى اللذات البدنيّة، منغمسة في الامور الدنياويّة الفانية، متخلّقة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة ، وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من أهل العقاب الدائم ، لفقدان ما ينبغي لها ، و وجود ما لاينبغي لها معها دائماً . وبين المرتبتين مراتب لانهاية لها . بعضها أميل إلى السعادة و بعضها إلى الشقاوة . و إن كانت الخيرات و الشرور غير متمكّنة فيها تمكّنَ الملكات ، بل كانت معرضة للزوال والفوت زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها . والنفوس الخالية عن الطرفين ، كنفوس الصبيان و البله ، تبقى غير متألّمة ، و يكون لها لذّاتٌ ضعيفةٌ ، بحسب إدراكها لذاتها و لما لابدّ لها منه .



رسائل صغار

خواجه نصیرالدین طوسی



أقل ما يجب الاعتقاد به

هذه صورة عقيدة صدرت عن محقق الحكماء المحققين خواجه نصير الملة و الدين الطوسى طاب ثراه اجاب بها بعض إخوانه المتجملين حين سأله ان يتحفه بمثل ذلك .

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ، ايّدك الله ، أيّها الأخ العزيز : إنّ أقل ما يجب اعتقاده على المكلّف فهو ما تَرجَمَهُ قولُه « لا إله الاّ الله ، محمّدٌ رسول الله » ، ثمّ إذا صدّق الرسولَ فينبغى أن يصدّقه في صفات الله تعالى ، و اليومِ الاخر ، و تعيين الامام المعصوم . و كلُّ ذلك بما يشتمل عليه القرآن من غير مزيدٍ و برهانٍ . أمّا بالاخرة فبالايمان بالجنّة ، و النار ، و الحساب ، وغيره . و أمّا في صفات الله تعالى فبانّه حيٌّ ، قادرٌ ، عالمٌ ، مريدٌ ، متكلّمٌ ، ليس كمثله شيء ، و هو السميع البصير .

و ليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات ، و أنّ الكلام و العلم و غيرهما قديم او حادث . بل لولم يخطر له حقيقة هذه المسئلة حتّى مات ، مات مؤمناً . و ليس عليه بحثٌ عن تعلم الأدلّة التى حرّرها المتكلّمون ، بل مهما خطر في قلبه التصديق بالحقّ بمجرّد الايمان من غير دليل و برهان فهو مؤمن . ولم يكلّف رسول الله ﷺ ، العرب أكثر من ذلك .

و على هذا الاعتقادِ المجملِ استمرّ الأعراب و عوامُّ الخلق ، إلاّ من وقع في بلدةٍ يقرع سمعه فيها هذه المسائل ، كقدم الكلام و حدوثه ، و معنى الاستواء والنزول ، وغيره . فان لم يأخذ ذلك بقلبه وبقى مشغولاً بعبادته وعمله فلاحرج عليه.

و إن أخَذَ ذلك بقلبه فأقلُّ الواجبات عليه ما اعتقده السلف ؛ فيعتقد في القرآن الحدوث ، كما قال السلف : « القرآن كلام الله تعالى مخلوق » ؛ و يعتقد أنّ الاستواء حقٌّ ، والايمان بهواجب ، والسؤال عنه مع الاستغناء <عنه> بدعة،

و الكيفيّة فيه مجهولة ؛ و يؤمن بجميع ماجاء به الشرع إيماناً مجملاً من غير بحث عن الحقيقة و الكيفيّة .

و إن لم يقنعه ذلك و غلب على قلبه الاشكال و الشكّ ، فان أمكن إزالة شكّه و إشكاله بكلام قريب من الأفهام ، و إن لم يكن قويّاً عند المتكلّمين ولا مرضياً ، فذلك كاف . ولا حاجة إلى تحقيق الدليل ، فانّ الدليل لايتمّ إلاّ بذكر الشبهة و الجواب عنها . و مهما ذكرت الشبهة لايؤمن أن تتشبّث بالخاطر والقلب فيضلّ فهمه عن ذكر جوابها، إذ الشبهة قدتكون جليّة و الجواب دقيقاً لا يحتمله عقله . و لهذا زجر السلف عن البحث و التفتيش و عن الكلام فيه ، و إنّما زجروا عنه ضعفاء العوامّ . و أمّا ائمة الدين فلهم خوض غمرة الاشكال .

ومنع العوامّ عن الكلام يجري مجرى منع الصبيان عن شاطىء دجلة خوفاً من الغرق ، و رخصة الأقوياء فيه تضاهي رخصة الماهر في صنعة السباحة . إلاّ أنّ هيهنا موضع غرور و مزلّة قدم ؛ و هو أنّ كلّ ضعيف في عقله راج من الله في كمال عقله ، و نظر نفسه أن يقدر على إدراك الحقائق كلّها و أنّه من جملة الأقوياء . فربما يخوضون و يغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون .

و الصواب للخلق كلّهم، إلاّ الشاذّ النادر الذى لا تسمح الأعصار إلاّ بواحد منهم او اثنين ، سلوك مسلك السلف في الايمان المرسل و التصديق المجمل بكلّ ما أنزل الله و أخبر به رسوله من غير بحث و تفتيش . و الاشتغال بالنفوس فيه شغل شاغل . < و من اشتغل بالخوض فيه فقد أوقع نفسه في شغل شاغل > إذ قال رسول الله ، ﷺ ، حيث رأى أصحابه يخوضون، بعد أن غضب حتّى احمرّت و جنتاه : « أفبهذا امرتم؟ تضربون كتاب الله بعضه ببعض ؛ أنظروا ، ماذا أمركم الله به فافعلوا ، و ما نهاكم عنه فانتهوا » . فهذا تنبيه على منهج الحقّ . و استيفاء ذلك شرحناه في كتاب « قواعد العقائد » فاطلبه منه . و الحمدلله ربّ العالمين و صلّى الله على خير خلقه محمّد و آله اجمعين .

المقنعة فى أول الواجبات

رسالة شريفة في العقائد المنسوبة إلى المحقق الطوسى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، بارىء الموجودات ؛ و الصلوة على أشرفِ النفوس المقدّسات ، محمّدٍ ، و آله أكملِ الذرّيّاتِ .

و بعد فهذه مُقنِعَةٌ فيأوّل الواجباتِ ، لخصّتها لذوى الاشتغالات ؛ فنقول:

< التوحيد >

يجب على كلّ مكلّفٍ أن يعرف أنّ الله تعالى موجود ، واجب الوجود لذاته ؛ و إلاّ لم يكن شيءٌ موجوداً . كان قديماً ، أزليّاً ، باقياً ، أبديّاً . قادرٌ ، لتقدّم العدمِ على أثره . عالمٌ ، لفعلهِ الامورَ المحكمةَ المُتقنةَ . و بهذا كان حيّاً تامّ القُدرةِ و العِلمِ ، لاشتراك ماعداه في الامكان . مُريدٌ ، كاره ، لأمره و نهيه ، سميع ، بصير ، متكلّم ؛ للسمع . و الكلام حروف و أصوات بالضرورة ، فيجب حدوثها . صادقٌ ، لقبح الكذب . و أنّه ليس بجسمٍ ، ولا جوهرٍ ، ولا عرضٍ ، و لامتحيّزٍ ، ولامتّحدٍ ، ولامحلٍّ ، ولا حالٍّ ، ولا محتاجٍ ، ولامرئيٍّ ولامركّبٍ ، ولاضدّ له ، ولامثل ، ولا شريك ، لوجوبِ وجوده ؛ ويمتنع عليه القبيح والأمر به ، لعلمه و استغنائه ، فيفعلُ لغرضٍ ، لقبح العبث .

< العدل >

و أفعالنا مُستندة إلينا بالضرورة . و لهذا نُمدَحُ و نُذَمّ ، و إلاّ
القبيح منّا . و يجب التكليف و اللطف ، لتحصل الغرض ، و الحسن
و منه . و كذا الألم ، فيجب عليه العوض الزائد ، و حدّه رضى العقلا
العبث . و علينا المساوى ، و إلاّ لزم الظلم .

< النبوة >

و النبوّة واجبة ، لأنّها لطف ، و اللطف واجب .

و نبيّنا محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، ادّعى النبوّة ، وأظهر المعجزة على يده ، فلزم تصديقه ، و يجب عصمته ، و انتفاء كلّ منفّر ، لتحصيل الغرض ، و هو الارشاد و الهداية من نصبه . و نبوّتـه مؤبّدة . و هو سيّد الأنبياء ، للسمع .

< الامامة >

و الامامة واجبة ، لأنّها لطف ، و اللطف واجب .

والخليفة الحقّ عليّ بن أبىطالب، عليه السلام، لحديث الغدير المتواتر. ولحديث المنزلة المتواتر ، و لقوله صلى الله عليه وآله : « يا عليّ أنت الخليفة من بعدى » و لقوله تعالى : « إنّما وليّـكم الله و رسولـه و الذين آمنوا . الآية » . « و أنفسنا و أنفسكم » . و لظهور المعجزة منه عليه السلام ، و ادّعاء الامامة لنفسه . و إمامة الأئمّـة الأحد عشر، للنصّ المتواتر . و انحصار الامامة ، و وجود الامام في كلّ عصر اقتضيا قيام القائم الحجّة محمد بن الحسن عليه السلام .

< المعاد >

و المعاد واجب . لوجوب إيفاء الوعد و الوعيد ، والحكمة . و يجب التصديق بعذاب القبر ، و أهوال القيامة ، و الجنّة و النار ، و تفاضل الثواب و العقاب ، لتواتر السمع بها . وتجبالتوبة، لدفعها الضرر ، و عذاب المؤمن منقطع ، والشفاعة ثابتة بالاجماع ، و يجب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ، سمعاً ، بشرط العلم و التأثير ، و انتفاء المفسدة . و العفو جائز ، لأنّه حقّه تعالى ، و هو إحسان .

تمت

اثبات الواحد الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

المبدأ الأوّل الذى لا شيء قبله ولا مبدأ له يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، و ذلك لأنّ كلّ ما سوى الواحد فهو كثير ، و كلّ كثير فهو مؤلف من آحاد ، و كلّ واحد من تلك الآحاد يكون مقدّماً عليه و مبدأ له ، فاذن الكثير له مباد . فالمبدأ الأوّل الذى لا مبدأ له لا يكون كثيراً ، بل واحداً فقط .

و أيضاً المبدأ الأوّل الذى لا مبدأ له لا يجوز أن يكون ممكن الوجود ، لأنّ كلّ ممكن موجود فله مبدأ . فاذن المبدأ الأوّل الذى لا مبدأ له يجب أن يكون واجب الوجود .

ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مشتملاً على كثرة ، فانّ المشتمل على كثرة محتاجٌ إلى آحادها في الوجود . و المفتقر إلى الغير في الوجود لا يكون واجباً . و يلزم منه أن لا يكون في الوجود واجبان ، لأنّهما يشتركان فيالواجبيّة و الوجود ، ويختلفان فيشيء غير مابه يشتركان . فيكون كلّ واحد منهما مشتملاً على أشياء أكثر من واحد ، فلا يكون كلّ واحد منهما واجبا . هذا خلف .

ولا يجوز أنيكون لواجبالوجود ماهيّةٌ غير الوجود، لأنّه حينئذ يكون مشتملاً على كثرة .

و لمّا كان شيءٌ موجوداً وجب أن يكون في الوجود واجب ، لأنّه لولميكن في الوجود واجب ، لكان جميع الموجودات ممكناً محتاجاً إلى المبدأ ، و كلّ مبدأ على ذلك التقدير ممكن . فامّا أن يدور احتياج الممكنات ، و هو محال ، لأنّه يوجب تقدّم الشيء على نفسه ؛ و إمّا أن يتسلسل ، و لابدّ أن يكون في السلسة آحاد هيمعلولة لعللها المتقدّمة عليها، وعلّة لمعلولاتها المتأخّرة عنها . فاذا أخذنا واحداً منها لكان لها مباد متسلسلة إلى غير النهاية ، وهى سلسلة العلل المبتدئة من

ذلك الواحد إلى غير النهاية ، و ذلك الواحد باعتبار آخر معلول ، و علّته أيضاً معلولة . و يرتقي في سلسلة العلل سلسلة معلولات مبتدأة من ذلك الواحد مرتقية إلى غير النهاية ، فيحصل لنا من تلك الآحاد سلستان مبتدأتان من واحد بعينه و غير منتهيتين في الارتقاء ، لكن سلسلة العلل يجب أن تكون أكثر من سلسلة المعلولات بواحد في جانب الارتقاء ، فيلزم الزيادة و النقصان في الجانب الذى لاينتهيان فيه ، وهو محال. فاذن يمتنع ارتفاعهما الى غير النهاية، فاذن هما متناهيان. فالتسلسل محال . و إذا ثبت امتناع الدور و التسلسل امتنع كون جميع الموجودات ممكناً ، وقد ثبت أنّ الواجب لا يكون إلاّ واحداً . فاذن في الموجودات واجب وجود هو واحد من جميع الوجوه ، و هو المبدأ الأوّل الذى لا مبدأ له .

و صدور الموجودات عنه لا يمكن أن يكون حال وجودها ، فاذن هو حال لا وجودها . فاذن ما سواه يوجد بعد أن لا يكون موجوداً . و كلّ ما هو كذلك فهو محدثٌ . فاذن كلّ ما سوى الواجب الواحد محدث ، سواء كان جوهراً او عرضاً و ذامادّة او مفارقاً للمادّة . و يجب أن يصحّ صدور الموحودات عنه ، و إلاّ لما كان موجوداً ، فاذن هو قادر . و يكون الموجودات الصادرة عنه على نظام و ترتيب يشهد بذلك علم الهيئة و التشريح و غيرهما اضطرّ العقل إلى الحكم بكونه عالماً . و صحة القادريّة و العالميّة يستدعى اتصافه بكونه حيّاً . ولا يجوز أن تكون هذه الصفات متغايرة و مغايرة لذاته التى هي الوجود القائم بذاته ، لامتناع التكثّر فيه .

ثمّ إنّه يمكن أن يوصف : بصفات اعتباريّة بحسب اعتبارات العقول ؛ وصفات اضافيّة بحسب اضافة كلّ واحد من الموجودات الصادرة عنه إليه ؛ و صفات سلبيّة بحسب سلب كلّ شيء ممّا عداه عنه . و أمكن أن يكون له بحسب كلّ صفة اسمٌ كان له أسماء حسنى كثيرة . لكن لا يستعمل منها إلاّ ما يليق بجلاله و تنزّهه . فهذا ما أردنا إيراده في إثبات الواحد الحقيقى الذى هو المبدأ الأوّل لجميع الموجودات ، تعالى جدّه وتقدست ذاته وصفاته .

افعال العباد بين الجبر و التفويض

بسم الله الرحمن الرحيم

أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرته و إرادته ، و إلى مالا يكون . مثالُ الأوّل : الأكل و المشى من الانسان الصحيح الذى لم يكره على هذين الفعلين . و مثال الثانى : حركة الانسان إلى السفل إذا وقع من موضعٍ عالٍ .

و القدرة يرادُ بها سلامةُ آلاتِ الفعل من الأعضاء . و يرادبها الحالة التى يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل عنه . و الأوّل يكون قبل الفعل و معه ، و هذه هى القدرة عند المعتزلة . و الثانى لا يكون إلاّ مع الفعل ، و هى القدرة عند الأشعرى . ولا شكّ أنّ القدرة بالوجهين لا يكون مقدوراً للعبد ، بلى ربما يكون أسبابه ، كالتغذّى و التداوى المقتضيين لسلامة الأعضاء ، مقدوراً له .

و أمّا الارادة فسببها إمّا العلم بالمصلحة ، و إمّا الشهوة ، و إمّا الغضب . ولا يكون واحدٌ منها إلاّ عند الشعور ، و الشعور أيضاً لايكون مقدوراً للعبد، وربّما كان بعض أسبابه مقدوراً له .

وأمّا عند حصول القدرة و الداعى يجب الفعل ام لا . فالحقُّ أنّه يجب ، وإلاّ لزم رجحان أحد طرفى الفعل و تركه من غير مرجّح . و هذا الوجوب لا يُخرج الفعلَ عن حدّ الاختيار ، لأنّ معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك بارادة الفاعل ، فيختار منهما أيّهما أراد . و هيهنا لزم الفعل من القدرة و الارادة .

فاذا نظرنا إلى أسباب القدرة و الارادة كان في الأصل من الله ،وعند وجودهما الفعل واجبٌ ، و عند عدمهما ممتنعٌ . و إذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته و إرادته ، فلهذا قيل : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الامرين » . فاذن الاختيار حقٌّ ، و الاسنادُ إلى الله حقٌّ ، ولا يتمُّ الفعل بأحدهما دون الاخر .

و ما قيل : في إثبات الجبر من أنّ خلافَ ما علم الله وقوعَه محال ، و هو يُوجبُ الجبر .

اجيب : عنه بأنّ الله تعالى كان في الأزل عالماً بأفعاله فيما لا يزال ، فان لزم من ذلك الجبر و الايجاب في العبد فهو لازمٌ في حقّ الله ، و ما أجبتم به هناك فهو الجواب هيهنا .

و الجواب الحقُّ أنّ العلم بالشيء ربما لا يكون سبباً له ، فانّ من علم أنّ الشمس تطلع غداً لا يكون علمه سبباً لطلوعها ، و إذا لم يكن للعلم أثرٌ في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر او الايجاب . والله أعلم .

اثبات العقل المفارق

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة التى يحكم بها أذهاننا مثلاً ـ كالحكم بأنّ الواحد نصب الاثنين ، او بأنّ قطر المربّع لايشارك ضلعه ، او يحكم به ممّا لم يسبقه إليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينيّاً ـ مطابقةً لما في نفس الأمر.

ولا نشكُّ في أنّ الأحكام التى يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك ـ كما لواعتقد معتقدٌ أنّ القطر يشارك الضلع او غير ذلك ـ غير مطابقة لما في نفس الأمر .

ونعلم يقيناً أنّ المطابقة لايمكن أن يتصوّر إلاّ بين شيئين متغايرين بالتشخص و متّحدين فيما يقع به المطابقة ، ولا شكّ في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهنى ، فاذن يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثانى ثبوتٌ خارجٌ عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه ، و هو الذى يعبّر عنه بما في نفس الأمر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه او متمثّلاً في غيره ، و القائم بنفسه يكون امّا ذا وضع او غير ذى وضع .

و الأوّل محالٌ . أمّا أوّلاً ، فلانّ تلك الأحكام غير متعلّقة بجهة معيّنة من جهات العالم و الأشخاص ، ولا بزمان معيّن من الأزمنة . و كلّ ذى وضع متعلّق بها ، فلا شيء من تلك الأحكام بذى وضع .

لا يقال : إنّها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هى ذوات أوضاع ، بل من حيث هى معقولات ، ثمّ إنّها تفارق الأوضاع من حيثيّة اخرى ، كما يقال في الصور المرتسمة فيالأذهان الجزئيّة إنّها كلّيّةٌ باعتبار و جزئيّةٌ باعتبار آخر .

لأنّا نقول: الصور الخارجيّة المطابق بها إذا كانت كذلك كانت قائمةً بغيرها، و في هذا الفرض كانت قائمة بنفسها، هذا خلفٌ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلاّ بعد الشعور بالمطابقين، ونحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع.

و أمّا ثالثاً، فلأنّ الذى في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا، و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلاّ بالحواسّ او ما يجرى مجرى الحواس، و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هى محسوسات محال.

و الثانى هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذى وضع، و هو أيضاً محالٌ، لأنّه قولٌ بالمثل الأفلاطونيّة.

و أمّا إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره فينقسم أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضع او غير ذى وضع، فان كان ذا وضع كان المتمثّل فيه مثله، و عاد المحال المذكور، فيبقى القسم الاخر، وهو أن يكون متمثلاً في شيء غير ذى وضع.

ثمّ نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، و إن كان بعض ما في الاذهان بالقوّة؛ و ذلك لامتناع المطابقة بين ما هو بالفعل او يمكن أن يصير و قتاماً بالفعل و بين ما هو بالقوّة. و أيضاً لا يمكن أن يزول او يتغيّر او يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقت من الأوقات، لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلاً و أبداً، من غير تغيير و استحالة ومن غير تقييد بوقت و مكان، فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك، و إلاّ فامكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

فاذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه فيالخارج، غير ذى وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التى لايمكن أنيخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التغيير و الاستحالة و التجدّد و الزوال، و يكون هو و هى بهذه الصفات أزلاً و أبداً.

و إذا ثبت ذلك فنقول : لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل ، أعنى واجب الوجود لذاته عزّت أسمائه ، و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التى لا نهاية لها بالفعل ؛ و أوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة ، وأن يكون مبدءاً أوّلاً للكثرة ، و أن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثّل فيه .

فاذن ، ثبت وجودُ موجودٍ غيرِ الواجبِ الأوّلِ تعالى و تقدّس بهذه الصفة ، و نسمّيه بعقل الكلّ ؛ و هو الذى عبّر عنه فى القرآن المجيد تارةً باللوح المحفوظ ، و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطب و يابس ، و ذلك ما أردنا بيانه . والله الموفّق و المعين .

ربط الحادث بالقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

قالت الحكماء : العلّة التامّة لا تنفكّ عن معلولها بتمامه ، والعلّة الاولى هى المبدأ لجميع الموجودات ، و هى واجبة الوجود لذاتها ، اى وجودها ممتنع الرفع ، فهو سرمدىّ ، لا بداية له ولا نهاية . ولا شكّ في وجود موجودات مسبوقة بأعدامها سبقاً زمانياً .

قالوا : لولا موجودٌ غيرُ قارّ الذات ممتدّاً من الأزل إلى الأبد ، كحركات الأفلاك السرمديّة و الزمان السرمدىّ الذى يقدّر الحركات ، لما أمكن أن يكون لحادثٍ وجودٌ أصلاً . و إذهما موجود ان كان من الممكن أن يتمّ علية المبدأ السرمدىّ لمعلول حادث ، كحركة بعينها او زمان بعينه هما جزءآن للحركة و الزمان السرمديّين ، فيوجد المعلول مقارناً لهما غير موجود قبلهما ولا بعدهما ، و هذا هو القول بوجوب وجود حوادث لا أوّل لمجموعها ولا آخر .

و لمّا كان صدور الموجودات الغير القارّة عن العلّة القارّة محالاً ، لامتناع وجوده بتمامه في كلّ زمان من وجود علّته ، قالوا : يكون كلّ سابق من أجزاء الموجود الغير القارّ معدّاً لوجود لا حقه ، فيتمّ علية المبدأ السرمدىّ باعداده ، و يجب وجود اللاحق عند ذلك .

قيل لهم : لوكان السابق معدّاً لوجود اللاحق ولم يكن وجودُ اللاحق متوقّفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق ، [لكان اللاحق متوقفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق] لكان اللاحق غير متأخّر عن السابق ، و حينئذ لم يلزم كون مجموع الحوادث موجوداً دفعةً .

قالوا : الاعداد قابل للشدّة و الضعف ، والحوادث السابقة كلّما كانت معدّات

للاحق المفروض، و كلّما يقرب إليه منها يجعل استعداده أكمل، حتّى إذا انتهى الترتيب إلى السابق الذى يلى اللاحق المفروض، فيتمّ الاعداد مع القضاء. و حينئذ يجب وجود اللاحق، و يلزم أن يكون الشرطُ الذى يتوقّف عليه وجودُ اللاحق هو العدم المتأخر عن السابق، و هو العدم اللاحق بالسابق، فانّ السابق له عدمان، عدمٌ يسبقه و عدمٌ يلحقه.

وقد اعترض فى هذا الموضع عليهم أستادى الامام السعيد فريد الدين محمّد النيسابورىُّ رحمه الله بأن قال: «السابق و اللاحق متعاندان، لامتناع اجتماعهما، و إيجادُ اللاحق رافعٌ للايجاد الذى هو شرط في وجود السابق المعاند، و رافع الشرط علّة العدم و متقدّمٌ عليه، فاذن وجود اللاحق متقدّمٌ على العدم اللاحق بالسابق، فاذا جُعِلَ العدمُ المتقدّمُ للاحق شرطاً لوجودِ اللاحقِ لزم الدور».

و لهم أن يجيبوا عنه بأنّ وجودَ اللاحق كماكان معانداً لوجود السابق كان معانداً لوجود السابق على السابق. ويلزم بمثل ما ذكرناه أن يكونَ وجود اللاحق شرطاً في انعدام سابق السابق، و هو متأخرٌ عنه بالزمان، فيكون الشرط متأخراً عن المشروط بالزمان، هذا خلف. فالاعتراض لهذا الوجه ساقط.

و الحقُّ عندهم أنّ وجود السابق علّةٌ لإعداد وجود اللاحق، وعدمه اللاحق به شرط في وجود اللاحق، و هو بالذات متقدّمٌ عليه و مقارنٌ لتمام الاعداد لوجوده الذى هو الشرط المتمّم لعلّية المبدأ الأوّل.

و هيهنا اعتراض آخر عليهم، و هو أنّ العلّية الأزلّية موجودة، و الاعداد التامّ المقارن للعدم اللاحق بالسابق موجودة فما بال اللاحق ينعدم، و هكذا القول في السابق.

و ليس لهم أن يقولوا: حدوث العدم اللاحق بالسابق شرطٌ في وجودِ اللاحق، و عدم استمرار العدم المذكور لا ينفى الحدوث، و بسببِ انعدام الشرط ينعدم المشروط الذى هو اللاحق، لأنّه على ذلك التقدير يكون الحدوث آنيّاً، لازمانيّاً،

و المشروط به و هو الوجود اللاحق يجب أن يكون أيضاً آنياً و انعدامه آنيٌ ، و وجود ما يحدث بعد اللاحق يكون أيضاً آنياً ، و يلزم من ذلك تتالى الآنات اوتأخّر المعلول عن علّته .

ولهم أن يقولوا بناءً على قواعدهم : إنّ إعدادَ أحد المتعاندين يُزيلُ إعداد المعاند له ، و السابقُ كما كان مُعداً للاحق كان ذلك الاعداد مزيلاً لاعداد وجود السابق، حتّى إذا تمّ إعداد اللاحق زال إعدادُ وجود السابق بالتمام ، و حينئذ ينفى السابق و يحدث اللاحق .

و ليس هذا دوراً ، لأنّ إعداد اللاحق معلولٌ لوجود السابق و هو المزيل لاعداد وجود السابق ، فهو علّةٌ للعدم اللاحق بالسابق بالفرض ، و ذلك العدم شرطٌ في وجود اللاحق ، لا في إعداد وجوده ؛ فلا يكونُ دوراً .

وعلى هذا الوجه يتمُّ صدور الحوادث عن المبدأ الأوّل على مذهبهم، و تأخّر حادث عن حادث إنّما يلزم من تعاندهما، و كونُ كلّ حادث علّة لزواله بالعرض و لوجودها بعد بالذات . [و لوجوه اُخَر بعده بالذات]

فهذا ما تقرّر عندى من مذهبهم في هذا الموضع . واللهُ الموفّقُ للخير و ملهم الصواب .

بقاء النفس بعد بوار البدن

وسالة للمحقق الطوسى في تحقيق بقاء النفس الانسانى بعد خراب البدن و إقامة البرهان عليه .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكيم الفاضل الكامل، أفضل المتقدمين و المتأخرين، نصير الملّة والحق و الدين ، محمّدبن محمّدبن الحسن الطوسى ، نورالله مضجعه : رسم المولى الصدر الكبير، العالم الفاضل ، مؤيّد الدين ، نتيجة الحكماء الأكابر ، قدوة المهندسين المدقّقين ـ أدام الله رفعته و حرس بهجته ـ أن اكتب شيئاً مما أفاد الحكماء المحقّقون ، في بقاء النفس الانسانيّة بعد بوار البدن . فما وجدت بدّاً من امتثال مرسومه ، و إن كنت قليل البضاعة في هذه الصناعة . و كان كلّ ما يعرض عليه من دقائق العلوم ، فهو في جنب علومه الدقيقة ، قليل القدر ، صغير الشأن . و بدأت بمقدّمات يبتنى عليها المطلوب ، و سألت من الله العصمة في المقال ، و التوفيق لصوالح الأعمال . إنّه ملهم العقل و وليّ الخير ، منه المبدأ و إليه المعاد .

فأقول : الموجود ينقسم إلى ماله وضع ، و إلى مالا وضع له البتة . و نعنى بالوضع الكونَ في جهةٍ من الجهات ، او حيّز من الأحياز ، بحيث يمكن أن يشار إلى الموصوف به إشارةً حسيّةً . فجميع المحسوسات ، كالألوان و الأصوات ، و الروائح و الطعوم و الملموسات ؛ و كل ما يتعلّق بالمحسوسات ، من محالّها و أمكنتها و مقاديرها ، و الأشياء الحالّة فيها ، و ما يجرى مجريها ، جوهراً كان او عرضاً ، فهى ذوات أوضاع . وماعدا ذلك من الأمور الكلّية المعقولة ، محسوسةً كانت أشخاصها او غير محسوسةٍ ، و الجزئيّات المفارقة للموادّ ، كالبارى تعالى ،

و العقول ، و النفوس ، وما يعرض لها او يحلّ فيها ، فهي ممّا لا وضع له .

و كلّ مدرك لشيء من الموجودات فقد يرتسم فيه مثال لذلك الموجود. فان أُدرك بنفسه ارتسم ذلك في نفسه ، و إن ادرك بآلة ٍ ارتسم في تلك الآلة. مثال الادراك بالآلة ، الابصار ، و الاحساس باللمس ، و سائر الادراكات الحسيّة ، و مثال الادراك بغير الآلة إدراك الانسان نفسه و ذاته ، لست أعني بدنه الذى يدركه بحواسّه .

و إذا أحسّ محسّ بشيء ارتسم في خياله شبحٌ لذلك الشيء ، او رسمٌ ما منه، يلاحظه في النوم و اليقظة ، مع غيبة ذلك المحسوس ، مهما أراد ؛ و إنّما يدرك ذلك الشبح او الرسم من غير ملاحظة لوضعه إن كان من ذوات الأوضاع ، بخلاف الحسّى، فانّ الحس يدركه مع وضعه ، و يُتوهّمُ مع ذلك منه معان ٍ غيرُ محسوسة ٍ ، كالملائمة و المنافرة ، و الاستيناس و الاستيحاش ، و الصداقة و العداوة ، و غير ذلك ، و هي امور جزئيّة تتعلّق بالجزئيات ، محسوسةً كانت او غير محسوسة . و هذا التخيّل والتوهّم أيضاً إنّما يكون للنفس بآلات ٍ دماغيّة ٍ ، و يسمّى بالمحسوسات الباطنة .

و إذا تقرّر ذلك فنقول : ارتسام الشيء في غيره او الحلول فيه قد يكون على سبيل السريان ، كارتسام الصورة في سطح المرآة ، و السواد في الجسم ، وقد لا يكون كذلك ، كحلول النقطة في الخطّ ، و الخطّ في السطح ، و السطح في الجسم . فانّ النقطة لا تسرى في طول الخطّ ، ولا الخطّ في عرض السطح ، ولا السطح في عمق الجسم . و إذا ارتسم شيء في شيء ٍ ، او حلّ شيءٌ في شيء ٍ على سبيل السريان ، بحيث لا يكون بين الحالّ و المحلّ امتيازٌ في الحس كانت الاشارة الحسيّة إلى كلّ واحد منهما هي الاشارة إلى الآخر . إذ لا تميّز بينهما حسّاً ، فكلُّ ما ارتسم او حلّ في ذى وضع ، او ارتسم او حلّ فيه ذو وضع ، فهو ذو وضع . و أيضاً كلُّ غير ذى وضع ارتسم او حلّ في شيء او حلّ فيه شيء فذلك الشيء أيضاً غير ذى وضع .

لا يقال : الصور الخياليّة و ما يجرى مجراها ليست بذاوت أوضاع ، وهي

ترتسم في متخيلات الحيوانات التى هى ذوات أوضاع .

لأنّا نقول : هى من حيث ارتسامها في ذوات الأوضاع ذوات أوضاع، لأنّ الاشارة إلى محالّها إشارة إليها . و إنّما الخيال إذا أدركها انتزعها من أوضاعها التى كانت قبل الانتزاع معها و حدث لها وضع آخر هو وضع الجزء من الدماغ، الذى هو محلّ الخيال من حيث كونه في ذلك الجزء . فلفقدان أوضاعها المنتزعة منها يظنّ أن لا وضع لها ، ولا منافات بين كون الشىء ذا وضع و بين إدراك ذى وضع له ، لامن حيث هو ذو وضع ، بل من حيث هو منتزع من وضعه الأوّل . فاذن ثبت أنّ الصور الخياليّة ذوات أوضاع من حيث ارتسامها في الخيال ، و إن كان الخيال لا يدركها مع الأوضاع السابقة المفارقة لها .

و إذا تقرّر ذلك نقول : إنّ النفس الانسانيّة العاقلة يرتسم فيها معقولات لا وضع لها ، فهى لا تكون ذات وضع ، فلا يكون جسماً ولا مادّة ، ولا يكون حالّة في ذى وضع ، فلا يكون صورة جسمانيّة ولا عرضاً من شأنه أن يحلّ في جسم ولا قوّة بدنيّة، بل إنّما تكون جوهراً قائماً بذاته مفارقاً للجسم و المادّة متعلّقاً بالبدن تعلّق تدبير لها و تصرّف فيها ، يستعمله استعمال صانع لآلاته ، و يفيد للبدن صورة بها يجعله شخصاً من الأشخاص الانسانيّة . و كيف لا و جميع القوى الجسمانيّة ، كالحواسّ الظاهرة و الباطنة و غيرها ، تضعف بعد سنّ الوقوف ، و هى تقوى ، إذ يصير تعقّلها أدقّ و أتمّ و أكمل . و تلك لا تدرك أنفسها ، و هى تدرك نفسها ، و تلك لاتدرك مايتعلّق بها من الأوضاع ، وهى تدرك البدن الذى يتعلّق بها،

و أيضاً النفس ترتسم بالمعقولات الوحدانيّة التى لا تقبل الانقسام بوجه ، كالوحدة ، فكلّ ما يرتسم بمثل ذلك فهو غير قابل للقسمة الوضعيّة ، و إلاّ لانقسم المعقول الذى ارتسم فيه بانقسامه ، فانّ كلّ مرتسم في منقسم على سبيل الحلول السريانى فهو منقسم بانقسامه ، و كلّ جسم فهو قابل للقسمة الوضعيّة ، فالنّفس ليست بجسم ولا بقوّة حالّة في الجسم بالحلول السريانى .

لا يقال : الجسم يوصف بأنّه واحد ، فهو مع قبوله للقسمة محلٌّ للوحدة ، فلم لا يجوز أن يكون النفس مع كونها مرتسمة بالمعقولات الوحدانيّة قابلةً للقسمة؟

لأنّا نقول: الجسم لا يرتسم فيه الوحدة . إنّما يصفه العقل بالوحدة كما يصفه بالوجود او الجنسيّة ، و ذلك لأنّ الوحدة أمرٌ معقولٌ ليس ممّا يحلّ في محلٍّ حلولَ الأعراض الموجودة خارجَ العقل، و للعقل أن يصف كلّ ما يدركه إمّا بها او بما يقابلها و هو الكثرة و العدد .

ثمّ نقول : لا يجوز أن يكون البدن ولا غيره من الأجسام ولا القوى الحالّة في الأجسام علّةً لوجود النفس ، و ذلك أنّ كلّ ذى وضع لا يجوز أن يؤثر إلاّ فيما يكون منه على وضع ، كالمقارن او المجاور او المحاذى ، و إمّا يكون بينه و بين ذلك علاقة ما . ولا علاقةَ بين البدن و النفس قبل وجود النفس ، ولا بين ذى وضع آخر و بين ما لا وضع له ، كالنّفس و ما يجرى مجريها ، فانّ ذلك ممّا هو واضحٌ في بديهة العقل . فاذن علّة وجود النّفس موجودٌ مفارقٌ غير ذى وضع دائم الوجود. و إنّما يكون وجود المزاج البدنى شرطاً في فيضان النفس عن مبدعها، لتدبير البدن على مذهب أرسطو ، او لتعلّقها به إن كانت قبل البدن موجودةً ، و ذلك على مذهب افلاطون .

و أيضاً لا يجوز أن يكون البدن و لا مزاجُه شرطاً في بقاء النفس ، لأنّ النفس هى الحافظة و المبقية للبدن و مزاجه بتدبيرها و إيراد الغذآء عليه بدلاً عمّا يتحلّل منه ، فان كان البدن او المزاج شرطاً في بقاء النفس لزم الدور .

و لما فاضت النفس عن مبدعها على البدن او تعلّقت به، على أىّ المذهبين كان ، لم يبق للبدن ولا لشىء ممّا يتعلّق به تأثير عليّة ولا تأثير شرطيّة في وجود النفس ولا في بقائها و دوامها ، فلا يضرّ النفسَ فقدانُ البدن او قطع العلاقة بينه و بينها بوجه، و تبقى النفس موجودةً دائمةَ الوجود بدوام مبدعها و مفيضها، لوجوب وجود المعلول مع وجود علّته و استحالة انفكاكه عنه ، و هو المطلوب .

و بوجه آخر نقول : كلّ أمر يكون فيشيء من الأشياء بالقوّة ثمّ خرج إلى الفعل وجب أن يكون ذلك الشيء الذى كان فيه ذلك الأمر بالقوة باقياً عند خروج ذلك الأمر من القوّة إلى الفعل ، حتّى يصحّ الخروج من القوّة إلى الفعل. و إن انعدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الأمر من القوّة إلى الفعل ، و إلاّ لما كان ذلك الأمر الذى كان فيه بالقوّة خارجاً منه إلى الفعل .

و اعتبر نطفة الانسان ، فانّ الانسانيّة في مادّتها بالقوّة ، و لابدّ من وجود تلك المادّة عند صيرورتها إنساناً بالفعل ، و إلاّ لما كان ذلك الانسان من تلك النطفة ، و صورة النطفة لمّا كانت عند خروج الصورة الانسانيّة إلى الفعل غير باقية لم تكن الصورة الانسانيّة في تلك الصورة بالقوّة ، بل امتنع جمعها في تلك المادّة ، و لذلك لمّا خرجت هذه إلى الفعل في مادّتها فنيت تلك فيها .

و إذا تقررّت هذه المقدّمة فنقول : فلو جاز الفناء على النفس لكان الفناء فيها حالَ وجودها بالقوّة ، و إذا خرج إلى الفعل وجب أن تكون النفس مع فنائها موجودةً ، و هذا خلف ، فاذن الفناء لا يجوز عليها .

فان قيل : فعلى هذا التقدير لا يكون الفناء جائزاً على موجود أصلاً .

قلنا : الفناء جائز على كلّ موجودٍ ممكنٍ يكون حالاً فيمحل ، و يكون في محلّه قوّة انعدام ذلك الموجود عنه . فاذا خرج انعدامه إلى الفعل كان المحلّ باقياً مع ذلك الانعدام ، كصورة النطفة التى تنعدم عن مادّتها و تكون تلك المادّة مع انعدامها موجودةً . و بهذا الدليل لا ينعدم شيء من الموجودات سوى ما يحلّ في محلّ ، كالصور و الأعراض ، او ما يتركّب منهما و من غيرهما ، كالجسم الذى ينعدم بانعدام أحد جزئيه ، و هو الصورة .

فان قيل: لو كانت النفس مركّبة من حالّ و محلّ ، كالجسم، لجاز عليها العدم.

قلنا : لا يجوز العدم على الجزء الذى هو المحلّ ، و نحن نعنى بالنفس ذلك الجزء دون ما يحلّ فيه ، فانّ النفس كما تقرّر يرتسم فيها كثير من الصور يحدث

فيها و يزول عنها ، و هى لا تنعدم بانعدامها . و إذا ثبت أنّ النفس ليست بصورةٍ للبدن ولا بعرضٍ حالٍّ فيه ولا بمركّبة من حالٍّ و محلٍّ ، ثبت أنّ الفناء لايجوز عليها البتة . فهذا ما حضرنى في الوقت ، مع اشتغال القلب ، ممّا استفدتُه من كلام الحكماء في هذا الباب ، والله أعلم بالصّواب .

شرح رسالة ابن سينا

في ان لكل حيوان و نبات اصلا ثابتاً

بسم الله الرحمن الرحيم

اتّفق في شهور سنة إحدى و سبعين و ستمائة أن التمس الأخ العزيز ، أمين الدولة ، أبقاه الله تعالى و حرسه ، عن حضرة مولانا المعظم ، الامام الأعظم ، نصير الحق و الدين ، أدام الله ظلّه و حرس أيّامه ، مستفيداً حلّ مشكلات هذه الرسالة و كشف قناع ما استعضل من مسائلها . فكتب بخطّه ، أدام الله أيامه :

يقول كاتب هذه الأسطر ، أحوج خلق الله تعالى ، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى: المسألة التى أشار إليها الشيخ الرئيس في هذه الرسالة بقوله : « و أمّا المسائل التى سألها فهى مسائل علميّة جليلة ، لا سيّما هذه المسائل . و الكلام الموجز في أمثالها تضليل. و إذا ازدحمت أجحفت الخاطر المشغول بالبلاء، فلم يكد يفيض في بقاع البيان، لا سيّما من كان على جملتى في مثل حالتي ، وقد تأمّلتُ هذه المسائل و استجدتُها ، و أجبتُ عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ، و لعلّى عجزتُ عن جواب بعضها» .

أقول : المسألة التى يشير إليها هى أن أجزاء أجسام النباتات و الحيوانات التى هى بمنزلة موادّها إنّما تتبدّلُ بالغذاء الذى هو بدلُ ما يتحلّلُ منها . و إذا تتبدلت الأجزاء لم يكن مجموعها باقياً على ما كان عليه زماناً ، بل يكون كلّ وقت هو غير ما كان قبله و غير ما يكون بعده . و الصورة الحالّة في تلك الموادّ تمتنع أن تنتقل من مادّة إلى اُخرى . فاذن صورها أيضاً تتعاقب عليها . فلا يكون شيءٌ من النبات و الحيوان باقياً زماناً بالشخص ، و إن كان باقياً بالنوع . و هذا شنيعٌ جدّاً . و في النباتيّات بقاؤها أبعد، و إثبات بقائها أصعب، لأنّ نفوس أكثرها

متوزّعة على أجزاء موادّها . و لذلك إذا قطع منها بعضها و وضع في موضع ندىّ بقى على حالته في التغذّى . و إن غرس في طين انتعش وصار مثل ماكان قبل التغذية . و إذا ركّب البعض بالبعض يركّب .

وهو ما أشار الشيخ إليه بقوله : « أمّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعلّه أقرب إلى درك. ولي في « الاصول المشرقيّة » خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف . و أمّا في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غيره، وليس بالنوع، فيكون بالعدد».

و **أقول** : قد يرد عليه إشكال آخر ، و هو أن تعاقب الأشخاص التى من نوع واحد لا يقع إلا في أزمنة متباينة . و الزمان الواحد و إن كان قابلاً للتجزية إلى غير نهاية ، فانّ اشتماله على أزمنة لا يكون إلاّ بالفرض ، و محالٌ أن يتعلّق مالا يكون في الواقع إلاّ في أزمنة متباينة بأزمنة تتباين بالفرض ، و لذلك امتنعت الحركة في الجوهر . و أيضاً الأزمنة المفروضة لاتكون إلاّ متناهية ، فانّ الجزء القليل من مقدار متناه ، و هو هنا زمان الشخص الكائن الفاسد ، يصير بالتضعيف أعظم من كلّه ، و الأشخاص إن استمرّت على التعاقب من غير استقرار يكون غير متناه . فان قيل : كلُّ شخص لا يجب أن يقع في زمان ، بل يصح أن يقع في آن . و الآنات لا يجب أن تتناهى . قيل : فيجب أن يكون للآنات الواقعة في الزمان المحدود حدود بعدد غير متناه بالفعل . وذلك محال على ما تقرّر في مباحث الزمان . فاذن استحال تعاقب الأشخاص التى لا نهاية لها في زمان متصل محدود .

و إلى ذلك أشار بقوله : « ثم كيف بالعدد إذا كان استمرار في مقابل النبات غير متناه بالقوّة . و ليس قطع أولى من قطع ؟! و كيف يكون عدد غير متناه متجدّداً في زمان محصور ؟!

أقول: وليس لقائل أن يقول : العناصر التى يتألف منها النبات باقية، والصور متعلقة بها ، و ذلك لأنّ مقدار العناصر ليس محدوداً ، بل إنّما ينتقص بالتحلل ويزيد بالتغذى .

و أشار إلى ذلك بقوله : «و لعلّ العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتاً ، و ليس الكم يتحدّد على عنصر ، بل يزيد عنصر على عنصر بالتغذية .

أقول: ثم إن قيل:صورة العنصر الواحد يجوز أن لا يتغيّر و يزيد و ينقص مادّتها مع بقائها على حالة واحدة . قيل في جوابه : العنصر الواحد إنّما يتحصل وحدة صورته بتبعيّة وحدة مادّته . و إذا لم يكن المادّة واحدة لم يكن الصورة الحالّة فيها واحدة .

و إلى ذلك أشار بقوله : «و لعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادّة و أكثر منها . و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معيّنة لمادّة واحدة ! ».

أقول: ثم إن قيل : يجوز أن يكون انحفاظ الصورة الواحدة بجزء معيّن من المادّة الأولى يبقى مع تلك الصورة ثابتاً مادامت الصورة باقية . فيكون ذلك الجزء هو الأصل دون ما عداه . قيل في جوابه : إنّ المادّة الأولى تتزايد بزيادة الغذاء . و الأصل و الزائد متشابهان . و الصورة متعلّقة بالجميع ، ليس بعضه قابلاً للمنوّ و التغذية دون بعض . فأيّ الجزئين أعني الأصل والزائد اولى بتعلّق الصورة به و بحفظها من الآخر مع عدم الترجّح . ثم إن تبدلت الصورة فلم كانت الاولى أولى بأن يكون أصليّة دون الثانية ؟

و إلى ذلك أشار بقوله : «و لعلّ الصورة الواحدة محفوظة في مادّة واحدة أولى ، تثبت إلى آخر مدّة بقاء الشخص . و كيف يكون هذا ، و أجزاء النامي تتزايد على السواء ، فيصير كلّ واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر ممّا كان . و القوّة سارية في الجميع ، ليس فيه البعض أولى بأن يكون للصورة الأصليّة دون قوّة البعض الاخر ».

أقول: فان قيل : يجوز أن يكون الجزء السابق من المادّة التي سميّناه أصلا يكون اولى بتعلّق الصورة به من الزائد لكونه سابقاً . اُجيب : بأنّ فيضان الصورة على الزائد واجب ، كما كان على السابق ؛ فانّ نسبة كلّ واحد من الأصل و الزائد

إلى صورتيهما واحدة ، و جاز أن يكون المتعلق بهما صورتين معدّتين من مبدأ واحد .

و إليه أشار بقوله : « فلعلّ النبات الواحد ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كلّ جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأوّل ، او لعلّ الأوّل هو أصل يفيض منه الثانى شبيهاً له . فاذا بطل الأوّل بطل ذلك من غير انعكاس » .

أقول: الملتزم لتبدّل الصورة السابقة يقول : يجوز أن يكون ما التزمناه خاصّاً بالنبات. والحيوان كلّه او اكثره بخلاف ذلك ، فانّ الحيوان محرّم في كلّ زمان أنّه هو الذى كان قبل ذلك . والفرق بينهما أنّ النبات ينقسم إلى اجزاء ، كلّ واحد منها مستقلّ بالتغذية والنموّ . فيكون الصورة النباتيّة سارية في الأجزاء ، و الحيوان ليس كذلك ، بل الصور الحيوانية متعلقة بمجموع الأجزاء .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعلّ هذا يصحّ في الحيوان أو أكثر الحيوان ، ولا يصحّ في النبات ، لأنّه ينقسم إلى أجزاء ، كلّ واحد منها قد يستقلّ في نفسه» .

أقول: و مذهب الملّيين أنّ في الحيوان أجزاء اصليّة باقية معيّنة من أوّل بدوّه إلى وقت موته ، و تلك الأجزاء لا تتبدل ولا تتغير ؛ لكن هذا مخالف لرأى الحكماء ، لأنّهم يقولون : يكون أجزاء المادّة على طبيعة واحدة ، يجب و يجوز فيا لبعض ما يجب و يجوز في البعض الاخر .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعلّ للحيوان والنبات أصلاً غير مخالط، لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا » .

أقول: و له أن يقول : أنّ المتشابة ربّما يكون في الحس فقط ولا يكون في الحقيقة . وأجزاء المادّة الأصليّة مخالفة بالطبيعة لأجزاء المادّة الزايدة . فتكون الصور الحيوانيّة مختصّة بتلك الأجزاء . و لتلك الأجزاء اتّصال لا يزول بالكلية بدخول الأجزاء الغذائيّة خللها ، و إنّما يبطل الحيوانية بزوال ذلك الاتصال . وفي النبات لا يكون كذلك ، فيكون للنبات أشخاص كثيرة في النوع غير محسوسة الاختلاف .

و إلى ذلك أشار بقوله : « او لعلّ المتشابهه بحسب الحسّ غير متشابهة في الحقيقة . و الجوهر الأوّل ينقسم في الحوادث من بعدُ انقساماً لا يعدم مع ذلك اتّصالاً مّا ، و فيه المبدأ الأصلي ؛ أو لعلّ النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلاّ زمان الوقوف الذى لابدّ منه » .

أقول: في زمان الوقوف لابدّ من التخلّل و التبدّل إلاّ أنّ الوارد بدل ما يتحلّل يكون مساوياً للمتحلّل لا يزيد عليه ولاينقص. فلا يزول الإشكال .

ثم إنّه قال : « فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقلُ و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوتُ أن يجد من عندالله مخلصاً إلى جانب الحق . و أمّا ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولٌ مبهمٌ . فليجتهد جماعتنا في أن تتعاون على دركالحق من هذا ولا تيأس من روح الله . أمّا أنّه لابدّ من ثابت تحت التغيّر فأمر يعرفه من يزول من أوّل البدو إلى آخره . و باقي كلامه إلى آخر الرسالة ظاهر . فهذا ما لاح لي من كلامه .

وأمّا الذى أعتقده فيهذا الموضع هوأنّ الاعراض والصور ينقسم إلى سارية في محالّها وإلى غير سارية فيها. والسارى هو ما ينقسم بانقسام محله، كالبياض في الجسم وصورة الذهب في مادّته ، و غير السارى . أمّا من الأعراض فكالحالّة في نهايات المقادير، كالنقطة و الخطّ و السطح ، اوكالحالّة في شيء غير منقسم ، كالوحدة في الواحد الحقيقي ، او في منقسم ، ولكن لامن حيث هو منقسم ، كالشكل في السطوح و الاجسام ، و الابوّة في الولد، و الجدة في المالك ، و أمّا في الصور فكأكثر الصور النباتيّة و الحيوانيّة التي لاتنقسم بانقسام محالّها . و وحدة الواحد من هذه الأعراض و الصور لايتحصل إلاّ بكونه فائضاً عن علّة واحدة و منها في زمان واحد على محلّ غير مختلف بالوضع ، و إن كان واحد منها يكون فائضاً عن إحدى علل لا بعينها ، كالضوء عن مضيء هو إمّا شمس او نار ، لكن ذلك الواحد إنّما يحتاج من حيث ماهيّته إلى واحد من تلك العلل لا بعينه ، و يحتاج في وحدته إلى وحدة علّته المتعينة، لا

محالة. ثمّ إن كان لتحصيله شرطٌ هو أحد أشياء لا بعينه، فلا يثلم تبدّل تلك الشروط في وحدة ذلك الواحد . و ذلك كثبات سقوف البيوت المشروطة بوجود الدعامات تحتها، مع أنّ البيت الواحد بعينه لا يضرّ بوحدته تبدّلُ دعامات متعاقبة تحت سقفه.

و إذا تقرّرت هذه القاعدة فنقول : إنّ تعيّنات النفوس النباتية و الحيوانية إنّما هي من جهة تعين مفيضها على موادّها المشروطة بكونها في حدّ ما بين طرفين في الزيادة و النقصان بحسب الكيف ، ولا يضر تبدّل بعض قوابلها في شيء بعد شيء بشرط أن لا يصير خارجاً في الحدّين بتعيّنها ليقتضى به خروج القابل عن أحد طرفى الحدّين المذكورين . و كذلك بعض الأعراض المذكورة ، كالتربيع ، فانّه إذا حصل في سطح من فاعله تعيّن بعيّن فاعله ولا يتبدّل بتبدّل بعض أجزاء ذلك السطح ما لم يود إلى تبدل لا يمكن في وجود التربيع معه ، و ذلك لأنّها لا تتعلّق بأجزاء المركّب تعلق الأعراض السارية بها ، بل تتعلّق بالمجموع من حيث هو محدود بين حدود معينة و موصوف بصفة معيّنة . و أمّا النفوس الانسانيّة فلا يحتاج في تحقّق ماهيّتها إلى غير عللها إلاّ بتعلق في تدبيرها للأبدان بأبدان مستعدة لقبول تأثيرها ، و لذلك لا تنعدم عند فقدانها للاستعداد المحتاج إليه فيها.

فان قال قائل : إذا تبدلت أجزاء المجموع فحينئذ تتبدل الصور . قلنا : تبدل الصور إنّما يلزم إذا كانت الصور متعلقة بالأجزاء من حيث طبايعها . أمّا إذا تبدلت الأجزاء فلا يلزم منه تبدل الصور المتعلقة بالمجموع .

فان قيل : معلوم من ذلك أن يكون أمثال تلك الصور منتقلة من بعض المحالّ إلى بعض . قلنا : نحن نلتزم وجود هذا ، فانّا نعلم بالضرورة أنّ الحيوان الكائن في زمان هو بعينه الكائن في زمان آخر . والدليل الذى استدلّوا على تبدّل الصور بتبدّل محالّها لم يدلّ إلاّ على السارية منها دون غيرها ، فهذا ما عندى في ذلك . والله ملهم الحق و الصواب ، و هو الهادى إلى سواء الصراط .

< النفوس الارضية >

قول في النفوس و قواها من كلامه

النفوس الأرضية نباتية و حيوانيّة و ناطقة .

< النفس النباتية و قواها >

أمّا النفس النباتيّة فلها ثلاث قوى : الأولى الغاذية ، و هي التي تأخذ ممّا هو شبيهٌ ببدن تلك النفس بالقوّة ما يحتاج إليه ، فيجعله شبيهاً به بالفعل ، ليشدّ به بدل ما يتحلل من بدنه و يصرف في مصالحها . و لها أربع قوى : الاولى الجاذبة ، و هي التي تجذب الغذاء . و الثانية الماسكة ، و هي التي تمسكه ريثما يحصل منه المقصود . والثالثة الهاضمة ، و هي التي تهضم الغذاء وتهريه لتأخذ الغاذية بما يصلح لها . والرابعة الدافعة ، وهي التي تدفع مافضل من الغذاء و ما يصلح للتغذية من الثفل المخالط . و قوّة خامسة تسمى بالمغيّرة و هي التي تغيّر الغذاء إلى قوام العضو المغتذى ولونه و هيئته ليصير جزءاً منه .

و الثانية من القوى الثلاث النباتية المنمية ، و هي التي تنمى بدنها فيزيد في أقطاره ، أعني الطول والعرض و السمك ، على تناسب محفوظ من أوّل التكون إلى زمان الوقوف بما يفضل من الغذاء على مايحتاج إليه في ايراد البدل ممّا يتحلل من أصل البدن . و ظاهر من ذلك أنّها محتاجة إلى الغادية . فالغاذيةُ خادمة لها من هذا الوجه فقط . و أمّا بعد زمان الوقوف فلا يبقى للنامية فعل .

و الثالثة المولّدة ، و هي التي تفصل من الغذاء أجزاءً تجعله صالحاً لان يتولد منه شخص آخر ، مثل الشخص الأوّل ، ليكون نوع تلك الأشخاص محفوظاً ، وذلك الجوهر البزر في النباتات و النطفة في الحيوانات . و يخدمها بعد الغاذية قوّتان : الاولى المصوّرة وهي التي تفصل الأعضاء باذن خالقها و تجعلها على الترتيب اللايق على هيآتها و تخاطيطها . و ثانيتها المغيّرة و هي التي تغيّر البزر إلى جوهر كلّ عضو على الوجه الواجب . فالغاذية تعمل من أوّل الكون إلى آخر العمر . و المنمية

تعمل من أوّل الكون إلى زوال الوقوف، وهو الوقت الذى يتمّ فيه الشخص ثم يقف. و المولّدة تعمل بعد ما يقرب الشخص من الاستكمال إلى زمان سقوط أكثر القوى و ضعفها من الشيوخة. فهذه قوى النفس النباتيّة.

< النفس الحيوانية و قواها >

و أمّا النفس الحيوانيّة، و هى التى يصدر عنها أفعال النفس النباتيّة مع زيادة عليها، و لها بحسب تلك الزيادة قوّتان: قوّة إدراك و قوّة تحريك، إرادىّ او تسخيرىّ.

أمّا قوّة الادراك فينقسم إلى ما يدرك بها فى ظاهر البدن، و إلى ما يدرك بها فى باطنه. و يُسَمّى الحواسّ.

أمّا الحواسّ الظاهرة فخمسٌ: الأولى الإبصار، و هو بالروح المصبوب فى العصبة المجوّفة الآتية من الدماغ إلى الرطوبة الجليديّة، و آلته الشعاع. والثانية السمع، و هو بالروح المصبوب الى عصبة باطن الصماخ المفروشة فيها، و آلته الهواء المتموّج من قرع او قلع بعنف. و الثالثة الشمّ، و هو بالروح المصبوب إلى العضو الشبيه بحلمتى الثدى فى مقدّم الدماغ باطن الأنف، وآلته الهواء المستنشق الواقع فيما بين المشموم و الحاسّة. و الرابعة الذوق، و هو بالروح المصبوب إلى السطح الظاهر من اللسان والفم، و آلته الريق. والخامسة اللمس، و هو بالروح المصبوب من الأعضاء إلى الجلد المتفرش على سطوح الأعضاء.

أمّا الحواسّ الباطنة فخمسٌ أيضاً: اوليها الحسّ المشترك الذى يجتمع عنده صور المحسوسات المدركات بالحواسّ الظاهرة و يشاهدها عند غيبتها عن المشاعر الظاهرة. و الثانية خزانته، و هى الخيال و المصوّرة، تحفظ صور المحسوسات التى أدركها الحسّ المشترك حتى يعاود متى تشاء بعد الذهول عنها، والنسيان هو زوال تلك الصور من الخزانة. و هاتان القوّتان فى البطن الأوّل من البطون التى للدماغ. و الثالثة المتصرّفة فيما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوحات او يدركه

الوهم من المعانی الجزئیّة التی یأتی ذکرها . و فی المعقولات بالترکیب و التفصیل والجمع والتفریق. و یُسمّی باعتبار تصرّفها فیصور المحسوسات ومعانیها الجزئیّة متخیّلةً ، وباعتبار تصرّفها فيالمعقولات مفكّرةً . وهيفيالبطن الأوسط من بطون الدماغ المُسمّی بالدودة . ولاتقف فعلها لافياليقظة ولا فيالنوم ، مادام صاحبها حیّاً و ذلك العضو غیر مخدّر . والرابعة الوهم وهی مایدرك المعانی الجزئیّة ، كالصداقة والعداوة ، و الانس و النفرة ، و التناسب و ضدّه ، و هی فيالحيوانات بمنزلة العقل فيالناس . و موضعها الدماغ ، خصوصاً البطنان الأخیران .

الخامسة حافظة المعانی لیطالعها الوهم بعدالذهول عنها، دون النسیان . وهی فيالبطن الأخیر منالدماغ . والذكر ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ، فهو مركّب منفعلین مشاهدة وحفظ . و ظاهر أنّ المدرك منهذه الخمس الحسُّ المشترك فقط، و الثلاثة الباقیة آلات للحفظ و التصرُّف .

وأمّا قوّة التحریك الارادی فلها قوتان و آلات . إحداهما القوّة الباعثة إلی جذب الملائم ، و هی الشهوة . و الثانیة الباعثة إلی دفع غیر الملائم و الهرب منه ، و هی الغضب ، وهما ینبعثان من إدراك حسی او عقلی سابق علیهما و هو مبدأهما ، و یسمّیان بالقوّة الشوقیّة او النزوعیّة . و یتبعهما إرادة فعل او حركة . و بها یتعارض الارادات ، لاختلاف مبادیها ، فاذا حصلت واحدة سمّیت عزماً و داعیاً . و أمّا الآلات فهي القوّة المنبثة في مبادي الأعصاب و العضلات إذا كانت سلیمة من الآفات و یصدر عنهاتحریك الأعضاء . وتلكالقوی تكونمطیعة للعزمات والدواعي مسخّرة لها ، و تسمّی بالقدرة ، و یتمُّ الفعل بها والعزم معاً .

و أمّا قوّة التحریك التسخیریّ فهی قوّة محرّكة للآلات البدنیّة نحو مصالحها من غیر إرادة و رویّة ، كقوّة تحریك الأرواح بالبسط و القبض الذی یحسُّ به في النفس ، و كالتحریك التابع للتهوّع و ما جری مجراهما .

< النفس الناطقة و قواها >

و أمّا النفس الناطقة فهي مجرّدة عن الأجسام ، مفارقة للمواد ، مرتبطة على الأبدان ، يفيض عليها صورة حيوانيّة منطبعة في البدن فيها ، و يصدر عنها الأفعال النباتيّة و الحيوانيّة بالآلات . و فعل غيرها يفعله بذاتها من غير توسط آلة ، و هو التعقل ، و ينقسم إلى نظرى و عملى ، و يسمّيان عقليين .

أمّا العقل النظرى، فلتعلّقها لنفسها و لغير نفسها ممالايكون إليها أن يفعلها ، بل يكون إليها أن يعقلها فقط . و له مراتب : الأولى الاستعداد الذى يختصّ به الانسان و إن كان طفلاً من سائر الحيوانات ، و يسمّى عقلاً هيولانيّاً . و الثانية المكتسبة، اعنى العلوم النظريّة بأسرها ، ويسمّى عقلاً بالفعل. والرابعة استحضارها بالفعل و مشاهدتها لها ، و يسمّى عقلاً مستفاداً . و خزانة المعقولات عقل يسمّى العقل الفعّال . و هو الذى يكون فيه جميع المعقولات مرتسماً ، و تخرج العقول الانسانيّة من القوّة إلى الفعل . و إنّما يحصل من جملة ما للعقل الفعّال للنفوس الانسانيّة القدرُ الذى يصير الانسان مستعداً لقبوله . ونسيانه بطلان الاستعداد .

وأمّا العقل العملى، فهو الذى يستنبط للنفس آراء جزئيّة هي مبادى الافعال، اختيارية صناعيّة او غير صناعية من آراء كليّة هى قضايا أوّليّة او مشهورة او تجربيّة. وتصير الآراء الجزئيّة مبدءاً لارادة أفعال جزئية و ملكات وأحوال بحسبها تصدر الأفعال عن الآلات البدنيّة ، اعنى الأفعال الخاصّة بنوع الانسان .

و هذا تمام القول على النفوس الأرضيّة و قواها .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى الله على سيّدنا محمّد و آله الطيبين الطاهرين و أصحابه المنتجبين .

< الرسالة النصيرية >

بسم الله الرحمن الرحيم

إن كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذّات البدنيّة، كالجماع والأطعمة والأشربة والثياب الفاخرة، وإنّما يلتمس منها بالمقدار الذى يضطرّ إليه؛ فبالحرى أن يبعد عن الاهتمام للرياسة او المال، و خصوصاً إذا اولع باستقرار العلوم وقد ايقن أنّه متى حاول ذلك لزمه أن يجرّد له الرويّة و الفكر، و أن يصير النفس النطقيّة كأنّها مباينة للجسد و لما يتعاطاه الجسد. فهو إذن يتكلف التبرّء عن الملاذّ البدنيّة كلّها، علماً منه بأنّها شاغلة له عن مطلوبه و عائقة عن تحصيل غرضه. فهو إذن يكون متجرّداً في مساعيه لتنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بغاية ماأمكنه واقتدر عليه، مؤمّلاً به الترقّى إلى العالم النورانيّ الأبدىّ. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره و ينال الأمنة من روعاته، ابتغاء لما بعده من مثوباته، وارتقائه إلى ما يؤمّله من رفيع حالاته. فهو إذن يكون ذانجدة بحقّه، و ذا عفّة بصدقه، و ذا فضيلة بكماله، و ذا أمن في سربه.

فأمّا المؤثر للمال و الرياسة على شرف العلم و الحكمة او المؤثر للحمام و الراحة على التعبّد لربّ العزّة فجدير أن يكون خائفاً للموت و إن ايقن أنّه لا محاله لاحقه، و أن يكون شديد الهرب منه و إن تحقق أنّه لا مهرب عنه. فهو إذن لا يتعاطى النجدة إلاّ بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنّه أضرّ به من الموت، ولا يتعاطى العفّة إلاّ بحسب خوفه من فقدان لذّة هى عنده أفضل ممّا يعفّ عنه. فهو إذن يصير ذانجدة منبعثة من فرط الجبن، و ذا عفّة منبعثة من فرط الشره. فهو إذن لا يستحقّ منقبة الشجعان و الزهّاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الاطلاق. فاذن الفائز بالحكمة الحقيقيّة و المرتاض بالعبادة الخالصة هو الموصوف بالفضيلة المطلقة عليه لن يكون إلاّ بمنزلة الظلّ و الخيال [كذا]

و لقائل أن يقول : فاذا كان الأمر كما وصفتم ، ثم وجدنا النفس مرتبطة بالبدن بمثل هذا الارتباط القوىّ وقد علم أنّه سيضطرّ إلى الاهتمام لمصالحه بالجبلّة . و ذلك ممّا يلجئه إلى اقتناء الملك و إلى التدبير للأهل . فاذن المعالم الحقيقيّة يكون إصابتها إمّا ممتنعاً علينا رأساً ، و إمّا متعذراً علينا جدّاً ، و إمّا أن يقع لنا الاستعداد بها بعد فراق النفس للبدن . و هذا حكم شنيع ، فانّه يؤدّى إلى ترك البحث و الرويّة مادمنا مجبولين على هذه الصورة .

و الذى يقال في جوابه : إنّ الجبلّة و إن عقدتهما على هذه الصورة ، فانّ بينهما عناد ذاتى ، فانّ أحدهما روحانىّ السوس محبّ للجميل نافر من القبيح . و الآخر جسمانىّ السوس ، عاشق للّذيذ ، هارب من المولم . و الآفاتُ البدنية ، كالجوع و الخوف و الألم و غيرها ، و إن كانت معترضة على النفس ، فانّها لن تُعمى بصرها العقلىّ عن التمييز بين الجميل و القبيح ، أعنى كالعدالة و الجور ، و كالعفّة و الشره ، و كالشجاعة و الجبن ، و كالفطنة و الغباوة . فاذن سبيل النفس الناطقة في الميل إلى ماهو جميل و النفار عمّا هو قبيح مضاهية لسبيل الروح الحسيّة في الميل إلى ما هو ملذّ و النفار عما هو مولم . و الانسان ممكّنٌ من تقوية أحدهما على الآخر باختياره .

ثمّ الدين الالهىّ معاضد له على إيثار ما ينال به سلامة النفس عن آفات البدن بقدر الامكان . حتى قيل : إنّه لولم يكن بين البدن و النفس عنادٌ ذاتىّ لما اطلق على الانسان الأمر الالهى .

و ليس يشكّ أنّ الشريعة الالهية تكون آمرةً بترك ما يهواه البدن من ملذّاته إذا كان قبيحاً ، كاستباحة المحارم وأكل لحوم الخنازير ؛ و بإيثار كلّ ما يهواه من مولماته إذا كان جميلاً ، كالاغتسال من الجنابة في البرد و احتمال ظمأ الهواجر في الصيام ؛ و أنّ النواميس الشهويّة تكون منفرّة للنفس النطقيّة عن مستحسناتها إذا كانت مولمة ، كالانقياد للأفاضل و المجالسة للعلماء ، و مميلة لها

الی مستقبحاتها اذا کانت ملذّة، کارتکاب الفواحش و استلاب الأملاك.

فقد ظهر اذن أنّ الدین الالهی یکون بأوضاعه الشرعیّة نازلاً من النفس منزلة الشیء الذی یحلّها عن القید و الأسر. و لهذا ما اتّفق المتدیّنون والحکماء الالهیّون علی أنّ النفس متی تدنّست بشهوات بدنها و أبطلت سلطان عقلها فقد استوجبت عقوبة الله عزّ اسمه. ثمّ لن تتفادی عن عقوبته الاّ بارتفاض شهواته أوّلاً، ثمّ بالتضرّع الی الله جلّ جلاله في تکفیر المجترح من سیّئاته ثانیاً. لهذا ما قیل: انّ المستخفّ بالدین لا یجب أن یتأنّی في أمره، فانّ الغصّان بالطعام قد یعالج بالماء، فأمّا الشَرِقُ بالماء فلاعلاج له أصلاً.

النفس النطقیّة متی علمت شیئاً فانّها تعلم في الحال أنّها قدعلمته، والروح الحسیّة متی أدرکت شیئاً لم تدرك في الحال أنّها أدرکته. لکنّ الانسان بنفسه النطقیّة یعلم أنّها قد أدرکته.

واعلم أنّ الجبلّة الانسیّة مرکّبةٌ بصنع الله تعالی من الجوهرین المتباعدین، أعني القالب والنفس، و أنّ أحدهما و هوالنفس سماويُّ السنخ، و لهذا ما تشتاق عند تکامله بالحکمة إلی العالم العلويّ. و الآخر وهو القالب أرضيُّ السنخ، ولهذا ما تشتاق عند تکدّره بالشهوة الی العالم السفليّ.

فاذن الواجب علی الانسان أن یلتزم ماهو خیرٌ مطلق لتصلح به النفس لما هو مشوقها ویحترز عما هو شرٌّ مطلق لئلا ینجذب به البدن الی ماهو مشوقه. والسعید المغبوط هو الحکیم العفیف، ضعیفاً کان او قویّاً. و الشقيُّ المحروم هو الجاهل الشره، غنیّاً کان او فقیراً. فانّ العیش الهنيء هو الکرامة و الأمن، و المؤثر للحکمة و العفّة قد أحرزهما، و الممنوُّ بالشره و الغباوة قد حرمهما.

فاذن کلُّ ما هو لذوی الحکمة و العفة خیرٌ — کالصحّة و الجمال و الرئاسة و المال و الفطنة و الذکاء و النسب و الرفقاء — هی بعینها لذوی الشره و الجهالة شرٌّ. و کیف لا یکون کذلك وقد علم أنّه لا یؤهل للکرامة الاّ من تحرّز من

بلواه و إلاّ فهو مسيءٌ مبكت .

فاذن كلّ انسان كانت نفسه النطقيّة غير متّبعة للملاذ البدنيّة ، بل كانت ملتئمة إلى ذاتها و مباينة للبدن في ارادتها ، فانّها لاستحكام ثقتها بمن هو أوّله و آخره ، و صدق موالاتها لمن له الخلق و الأمر ، تنال الراحة من الشرور الانسيّة و ناء من المخاوف و سلم من الحيرة .

و يشبه أنّ الحكمة أثرٌ من كبرياء الله ، ولا كبرياء فوق كبريائه . و إنّ من آثرها و شرّف تزيينها فهو لايعدُّ المال جمالاً ولا الرياسة كمالاً ، ولا يخضع لجاهٍ و إن جلّ ، ولا للذّة و إن عظمت ؛ بل لا يعدُّ الدنيا و ما حوته ثمناً لنفسه الزكيّة . ثم لا يرى كرامته متعلقةً بتزيين بدنه ، فانّ المرأة قد تتزيّن ؛ ولا باصابة العطايا الكثيرة ، فانّ الصبيّ قد ينالها ؛ ولا بأن يتخاضع له الأقران ، فانّ الفاتك قد تتخاضع له ؛ ولا باستخلاص صنوف الشهوات ، فانّ الأنعام قد تستخلصها . لكن يتّجه همّته إلى العناية بتطهّر نفسه و استصفاء أخلاقه و استغرار معالمه و استكمال اداته . و يرى إكرام نفسه متعلّقاً بتنحيتها عن العجب و الترف ، و تبعيدها عن الجهالة و الجور ، و رياضتها على الانقياد للحقّ و تشريفها بالهداية للخلق ؛ علماً منه بأنّ الانسان الكامل هو الذى استحكمت دربته على هذه السيرة و استولى مرانته على هذه السجيّة ، فانّ الله جلّ جلاله عدل ، ولا يحبُّ إلاّ العدل ؛ والله طاهرٌ ولا يحبُّ إلاّ الطاهر .

فاذن المؤثر للعلم و الحكمة ، و المختار للجود و العدالة ، و المواظب على التعفّف و العبادة ، و المخلص للتوكّل و العقيدة جديرٌ بأن يصير في أنحائه كلها مؤيّداً بالعقل الأصيل و الرأى السديد و الفراسة القديمة و الاطّلاع على المعانى المغيبة .

و ليس يشكُّ أنّ من آثر لنفسه هذه السيرة لم يعرض له مخافة الفقر ولا خشية الذلّ ، فانّه ينظر إلى القنيات الدائرة بعين المقت و الحقارة ، فيمتنع من

مشاحّة بنى الدنيا في شيء من زهراتها ، و مجادلتهم في ما هو فوق ما يضطر إليه منها . فيوصف عند ذلك بالحرّية و العدل ، بل بنبل الهمّة و كبر النفس . فامّا من نظر إلى الحكمة و العفّة بعين الشنئان و المقلية و نظر إلى المال و الرياسة بعين العشق و المحبّة وقد علم أنّ أكثر دواعي الحرب و القتال هو فرط الحرص على الرياسة و المال فجدير بأن يشقى بالجولان و الحيرة و يبتلي بالاضطراب و اللونة ، فيكون قد باع النعيم الأبدىّ بالترب السفلىّ واستبدل المشوق العرضىّ بالعزّ الحقيقى . و ذلك هو الخسران المبين و الضلال المهين .

عسى الله أن يعفو عنهم برحمته اوبشفاعة نبيّه ﷺ ، و إلاّ فيدخله جهنّم و يعذّبه عذاباً منقطعاً، ثمّ يردّه إلى الجنّة و يخلّده فيها ، لكونه مؤمناً .

و قال الوعيديّة من المعتزلة و غيرهم : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً . ثم اختلفوا : فقال أبوعلىّ الجبائىّ بالاحباط ، و هو أنّه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله المتقدّمة و يكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . و قال ابنه أبوهاشم بالموازنة ، وهو أنّ يوزن أعماله الصالحة و ذنوبه الكبائر و يكون الحكم للأغلب .

قيل لهم : أن غلب أحدهما لم يكن أن يكون له تأثير فيما غلب عليه .

قالوا في جوابه : للعمل الصالح استحاق ثواب يلزمه ، و للكبيرة استحقاق عقاب يلزمه ، فيؤثّر كلّ واحد من العملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقيّة من أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك . و هذا مأخوذ من قول الحكماء في المزاج . فانّهم قالوا بكسر سورة كلّ عنصر سورة كيفية العنصر الذى يقابله و يخالطه حتى يستقرّ العنصران على كيفيّة واحدة متشابهة في العنصرين و هو المزاج . و صاحب الصغيرة عندهم معفوّ عنه ، إذ لا تاثير لذلك في العمل الصالح . و أطفال الكفار ملحقة بهم عند أهل السنّة وتحشر في النعيم بلا ثواب . كالحيوانات عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

و أمّا القائلون بالثواب و العقاب النفسانيين فقالوا : النفوس باقية أبدا . فان كانت مدركةً لباريها و اللذّات الباقية ، معتقدةً لما يجب عليها أن تعتقده ، متحلية بالأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة ، منقطعة العلاقة عن الأشياء الفانية ، و كان جميع ذلك ملكةً راسخةً فيها ، كانت من أهل الثواب الدائم . و إن كانت عديمة الادراك للذّات الباقية ، معتقدةً لما يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى اللذّات البدنيّة ، منغمسةً في الامور الدنياويّة الفانية ، متخلقةً بالأخلاق الفاسدة ، و كان ذلك ملكةً راسخة فيها۔ نعوذبالله تعالى منها ۔كانت من أهل العقاب الدائم، لفقدان ما ينبغي لها و وجود ما لا ينبغي لها دائماً . وبين المرتبتين مراتب لانهاية لها، بعضها أميل إلى السعادة وبعضها إلى الشقاوة. و إن كانت الخيرات او الشرور غير متمكّنة منها تمكّنَ الملكات ، بل كانت معروضة للزوال و الفوات زالت سعادتها و شقاوتها بزوالها . و النفوس الخالية عن الطرفين ، كنفوس الصبيان والبله ، تبقى غير متألمة، و يكون لها لذّات ضعيفة بحسب إدراكها لذاتها و لما لابدّ منه لها . والله تعالى أعلم .

تمت الرسالة النصيريّة ، حشره الله تعالى مع خير البريّة .

< تعليقة على رسالة ابن ميمون فى رد جالينوس >

قال موسى بن عبدالله القرطبى المعروف بموسى بن ميمون في أوّل رسالة كتبها ردّاً على جالينوس في أنّه ليس فلسفياً : « من المعلوم قول الفلاسفة : إنّ للنفس صحّةً و مرضاً ، كما للجسم صحّة ومرض . و تلك أمراض النفس وصحّتها التى يشيرون إليها في الآراء و الأخلاق . وهذه خصيصة بالانسان بلا شكّ . ولذلك سمّى الآراءالغير الصحيحة والأخلاق الردّية على كثرة اختلافأنواعها «الأمراض الانسانيّة » . و من جملة الأمراض الانسانيّة مرضٌ عامٌ يكاد أن لا يسلم عنه إلاّ آحاد في أزمنة متباعدة . ويختلف ذلك المرض في الناس بالزيادة والنقصان ، كساير الأمراض فيالجسمانيّة والنفسانيّة . وهذا المرض الذى اشير إليههيهنا هو تخيّلُ كلِّ شخص من الناس نفسه أكملَ ما هو عليه ، و كونُه يريد و يشتهى أن يحوز كلّ ما يقصده كمالاً من غير تعب ولا نصب . و من أجل هذا المرض العامّ نجد أشخاصاً ذوى حذق و نباهة قد علموا أحد العلوم الفلسفيّة النظريّة او العلميّة او العلوم الوضعيّة ، و مهروا في ذلك العلم . فيتكلّم ذلك الشخصُ في ذلك العلم الذى أحكمه ، و في علوم اخرى لا علم له بها أصلاً ، او يكون مقصّراً فيها ، و يجعل كلامه في تلك العلوم ككلامه في ذلك العلم الذى مهر فيه . ولا سيّما إن كان ذلك الشخص قد اتفقت له سعادة منالسعادات المظنونة، و لُحِظَ بعينالرّياسة والتقدّم، و صار منأرباب الصدور، يقول و يتلقّى قوله بالقبول ولا يردّ عليه قول ولا يتعرض فيه . فانّ كلّما تقدّمتهذهالسعادة المظنونة وقرّبت تمكّنذلك المرض واستعضل وصار ذلك الشخص يهذى مع الزمان و يقول ما عنّ له أن يقول بحسب تخيّلاته او بحسبحالاته او بحسب السؤالات التى ترد عليه. فيجاوب بما عنّ له ، إذ لايريد أن يقول : « لا » . وقد وصل استحكام هذا المرض في بعضالناس أن لا يقتنع بهذا القدر ، بل يأخذ أن يحتجّ و يبيّن أن تلك العلوم التى لا يحسنها غير مفيدة

ولاحاجة إليها ، وأن ليس ثم علم ينبغي أن يفنى فيه العمر إلا ذلك العلم الذي يحسنه هو ، لا غير ، كان ذلك علماً فلسفياً او وضعياً . و كثيراً ألقوا ردوداً على علوم لا يحسنونها . و بالجملة ، فان هذا المرض له عرض واسع جداً . و عند تأملك كلام الشخص بعين الانصاف يتبين لك قدر مرضه هذا ، و هل الشخص قريب من الصحة او قريب من العطب .

و هذا جالينوس الطبيب قد لحقه من هذا المرض مالحق القوم الذين هم قبله في العلم . و ذلك أن هذا الرجل مهر في الطب جداً أكثر من كل ما سمعنا خبره او رأينا كلامه . و كذلك أصاب من التشريح أصابة عظيمة و تبين له و تبين في زمانه لغيره أيضاً من أفعال الأعضاء و منافعها و خلقتها و من أحوال بعض الأشياء ما كانت تبينت في زمان . و هو بلا شك ، أعنى جالينوس ، ارتاض في الرياضيات و قرأ المنطق ، و قرأ كتب أرسطو في الطبيعيات و الالهيات ، لكنه مقصر في جميع ذلك . ولجودة ذهنه و ذكائه الذي صرفه إلى الطب و كونه . و جل ما عرفه هو من أحوال النبض والتشريح و المنافع و الأفعال ، أصح مما ذكره أرسطو في كتبه . ولا شك عند من ينصف في ذلك ، فدعاه ذلك إلى الكلام في امور هو مقصر فيها جداً . و تضارب المهرة فيها ، فيرد على ارسطو في المنطق ، و يتكلم في الالهيات و الطبيعيات . ككلامه فيما يعتقد رأياً ، فيسفه . و انتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشهور في آراء سقراط و افلاطون ، و كتاباً يتضمن الردود على ارسطو .

قال الامام الطوسي ، بعد مطالعة هذه الرسالة : « أما بيان المرض الذي لايكاد أن يسلم منه أحد من الأمراض النفسانية ، فهو كما ذكره . و هو الذي يسمى بالعجب . ولا يسلم منه إلا قليل من الناس . و إليه أشار نبينا ﷺ :

« لولم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من ذلك : العجب ، العجب » .

< رسالة فى العلل والمعلولات >

هذه رسالة اخترعها المولى السعيد المحقق العلامة افضل المتاخرين نصير الحق والدين الطوسى ، رحمه الله ، في العلل والمعلولات .

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة :

قالت الحكماء: « المبدأ الاوّل لجميع الموجودات واحد، تعالى ذكره، و أنّ الواحد لا يصدر عنه الا واحد » .

قيل لهم : فان كان هكذا ؛ وجب أن يكون معلولاته ، واحداً بعد واحد ، متسلسلة إلى المعلول الآخر ؛ وحينئذ لايمكن أن يوجد شيئان إلاّ ويكون أحدهما علةّ للآخر ، بوسط او بغير وسط .

قالوا : إنّما قلنا : إنّ الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد . أمّا إذا تكررت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات كثرة ؛ ولا يكون ذلك مناقضاً لقولنا : « لا يصدر عنه إلاّ واحد » .

قالوا : والمعلول الأوّل الذى هو عقل أوّل فيه جهات كثيرة : إحديها وجوده الصادر عن المبدأ الأوّل ، و الثانى ماهيّته التى يقتضيها غيريّته للأوّل ، و الثالث علمه بالأوّل ، و الرابع علمه بذاته .

قالوا : و يمكن أن يصدر عنه من هذه الجهات أربعة اشياء : عقل ثانى ؛ و هيولى ، وصورة ، يتركّب عنهما فلك هو أعظم الأفلاك ؛ ونفس تدبر ذلك الفلك و تحرّكه . ثم يصدر عن ذلك العقل عقل ، و فلك ، و نفس ؛ و هكذا إلى أن يصير العقول عشرة، و الأفلاك تسعة؛ ويصدر عن العقل الآخر هيولى عالم الكون والفساد، و الصور المتعاقبة فيها على تفصيل ذكروه .

قيل لهم : هذه الجهات التى في العقل الأوّل إن كانت موجودات متغايرة ؛ فقد صدر عن المبدأ الأوّل كثرة ؛ و إن لم تكن موجودات ؛ فكيف يعقل صدور أشياء ، عن شيء واحد ، من جهات لا وجود لها . ثم إنّكم تقولون : إنّ الافلاك ،

و فيها كواكب ثابتة لا تحصى (و) كواكب سيارة ؛ فجميع هذه من أين جاء و ما عللها . وطال النزاع بين الفريقين كما هو المشهور بين النظار .

أقول : و يمكن أن يصدر عن المبدأ الاوّل ، على قواعد الحكماء، كثرة غير مترتبة بوسائط قليلة ؛ ولا يكون مبدأ كلّ معلول إلاّ علّة موجودة ؛ بانفرادها ، غير أمر اعتبارىّ او جهة لا وجود (لها) بانفراد. فليكن المبدأ الأوّل : ا ،و معلوله الاول : ب ، و هو في أوّل مراتب المعلولات. ثمّ ليصدر عن ا مع ب ، ج ، و عن ب وحده د ، فهما في ثانية مراتبها ، و هما معلولان غير مترتبين ، اى ليس احدهما علة للآخر . و مجموع المعلولات مع العلة الاولى أربعة : ا ب ج د ؛ ولنسمّها بالمبادي. و ازدواجاتها الثنائية ستّ هى : ا ب ، ا ج، ا د ، ب ج ، ب د، ج د، و الثلاثية أربع: ا ب ج، ا ب د، ا ج د ، ب ج د، و الرباعية واحدة، هى: مجموع ا ب ج د. والجميع خمسة عشر . و يمكن أن يصدر عن كلّ واحد من هذه ، مفردة كانت او مزدوجة ، معلول ؛ إلاّ من ا وحده و من ب وحده و من ا ب معا ؛ فان معلولات هذه الثلاثة مذكورة في المرتبتين الاولى و الثانية ، و بقى اثنا عشر ، منها اثنان فرادى،هما : ج و د ، و خمسة ثنائية ، و اربعة ثلاثية ، و واحد رباعي ؛ و معلولاتها اثنتا عشر ، و هى في ثالثة مراتب المعلولات من غير أن يتوسّط البعض في صدور البعض . ثم في المرتبة الرابعة يحصل معلولات ، يزيد عدتها على خمسة و ستين ألفاً .

ولنقدّم على بيان ذلك مقدّمة، هى أن تقول : إذا اعتبرنا في الاثناعشر الافراد ، و الازدواجات ثنائية و ثلاثية ، و مازاد عليها إلى اثنى عشر ؛ حصل لنا أربعة آلاف و مائتان و خمسة و تسعون عدداً ؛ منها حاصل الأفراد : ١٢ ، و حاصل الثنائيات : ٦٦ ، و حاصل الثلاثيات : ٢٢٠ و حاصل الرباعيات : ٤٩٥ ، و حاصل الخماسيات : ٧٩٢ ، وحاصل السداسيات : ٩٢٤. والسباعيات مثل الخماسيات ، إذ فيها ترك خمسة من الأعداد الاثنى عشر ، كما أنّ في الخماسيات اخذ خمسة ؛ و كذلك الثمانيات مثل الرباعيات ؛ و التساعيات مثل الثلاثيات ؛ و العشاريات مثل الثنائيات ؛ و الاحد

عشريات مثل الافراد؛ و الاثناعشري واحد لاغير .

و لنضع لبيان ذلك الاثنى عشر و هى : ه و ز ح ط ى يا يب يج يد يه يو ؛ فظاهر أنّ أفرادها اثناعشر فقط ، و أنّ ثنائياتها تحصل من انضمام ه مع كلّ واحد ممّا عداه و هو أحد عشر ، ثمّ من انضمام و مع كلّ واحد ممّا بعده و هو عشرة ، وهكذا فيما بعدو . و المجموع يحصل من جميع الأعداد المتوالية من واحد إلى أحد عشر و هو ستة و ستون لاغير ، وهى حاصل الثنائيات .

و أمّا الثلاثيات ، فيحصل من انضمام ه مع و و هما مع واحد واحد من الباقية و هى عشرة ، ثم من انضمام ه مع د و هما مع واحد و احد مما بعدهما، وهى تسعة؛ و هكذا إلى أن يتمّ الأعداد ويحصل عدد مركّب من الواحد إلى العشرة على التوالى و هو خمسة و خمسون يكون ه أحد أجزاء جميعها ، ثم يخلّى عن ه و يعتبر و مع ز و هما مع و احد و احد من الباقية يحصل تسعة ، و من اعتبار و مع ح و هما مع واحد واحد ممّا بعدهما يحصل ثمانية ؛ و هكذا إلى الآخر . ويحصل عدد يتركب من الواحد إلى التسعة على التوالى و هو خمسة و أربعون . وعلى هذا القياس يعتبر ممّا بعدو، ويحصل لنا أعداد مركّبة من الواحد إلى الثمانية و من الواحد إلى السبعة إلى أن ينتهى إلى الواحد وحده ؛ و يكون الأعداد جميعها هذه : نه، مه ، لو، كج ، كا ، يه ، ى ، و ، ج ، ا ؛ و مجموعها ۲۲۰ ، و ذلك هو حاصل الثلاثيات .

و أمّا الرباعيات فيكون في الاعتبار الأول ه وز مع واحد واحد من التسعة الباقية؛ ثم اعتباره ومع اثنتين اثنيتين ممّا بعدهما ؛ ثم اعتباره مع ثلاثة ثلاثة يحصل ما يجتمع من الواحد منضماً إلى الأعداد المتوالية التى بعدها إلى تسعة ، ثم منه إلى ثمانية ، ثم منه الى سبعه ، و هكذا إلى الواحد وحده و يحصل من الجميع هذه الأعداد : قسه ، قك : مد ، نو ، له ، ك ، ى ، د ، ا ؛ و مجموعها : ۴۹۵ ؛ و ذلك هو حاصل الرباعيات .

وعلى هذا القياس يعمل في طلب الازدواجات الخماسية. ويحصل هذه الأعداد

متوالية في آخر العمل : شل، ري ، قكوع ، له ، يه ، ه ، ا؛ و مجموعها : ٧٩٢ ؛ وهو حاصل الخماسيات .

و يعمل أيضاً في طلب الازدواجات السداسية مثل ذلك فيحصل هذه الأعداد : قست ، رنب ، قكو ، نو ، كا ، و ، ا ؛ و مجموعها : ٩٢٤ ؛ و هو حاصل السداسيات .

وقد ذكرنا أن السباعيات يكون مثل الخماسيات ؛ والثمانيات مثل الرباعيات ؛ و التساعيات مثل الثلاثيات ؛ و العشاريات مثل الثنائيات ؛ و الأحد عشريات مثل الأفراد ، و الاثنا عشرى و احد لا غير ؛ و المجموع ما ذكرناه من العدد .

فهذا ماأردت تقديمه؛ ولنعد إلى المقصود؛ فنقول : إذا اعتبرنا المبادى الاربعة المذكورة مع الاثنى عشر التى في المرتبة الثالثة ، أفراداً او ثنائيات اوثلاثيات ، إلى الستة عشر التى هى المجموع ؛ حصل تركيبات كثيرة عمدتها ماذكرناه .

أمّا اعتبار الآحاد فرادى فلايزيد على ١٢ هى معلولات العدد الذى فى المرتبة الثالثة ؛ لأنّ المبادى لا يجوز أن تصير مرةً اُخرى مبادى لشىء من المعلولات .

و أمّا الثنائيات ، فحاصلها فى اعتبار الاثنى عشر ستة و ستون كما مر ؛ و يحصل من انضمام كلّ واحد من المبادى مع واحد و احد من الاثنى عشر ، ما يحصل فى ضرب أربعة فى اثنى عشر و هو ثمانية و أربعون و الجميع ١١٤ لا مزيد عليه .

و أمّا الثلاثيات ، فحاصل الثلاثيات الاثنى عشرية ٢٢٠؛ والحاصل من انضمام كلّ واحد من المبادى إلى واحد واحد من حاصل الثنائيات الاثنى عشرية، مايحصل من ضرب أربعة فى ستة و ستّين و هو مائتان و اربعة و ستون ؛ و من انضمام كلّ اثنين من المبادى إلى كلّ واحد من الاثنى عشر ، مايحصل من ضرب ستة فى اثنى عشر و هو اثنان و سبعون ؛ و المجموع ٥٥٦ لا مزيد عليه .

وأمّا الرباعيات، فحاصل الرباعيات الاثنى عشرية أربعمائة وخمسة وتسعون؛ و الحاصل من انضمام كلّ واحد من المبادى إلى حاصل الثلاثيات الذى هو مائتان و عشرون ، ما يحصل من ضرب أربعة فيه و هو ثمان مائة و ثمانون ؛ و من انضمام

كلّ اثنتين من المبادى إلى حاصل الثنائيات الذى هو ستة و ستون ، ما يحصل من ضرب ستة فيه و هو ثلاثمائة و ستة و تسعون ؛ و من انضمام ثلاثة من المبادى إلى حاصل الأفراد و هو اثناعشر ، ما يحصل من ضرب أربعة فيه وهو ثمانية و أربعون و المجموع ۱۸۱۹ لا يزيد .

وأمّا الخماسيات ، فحاصلها الاثناعشرى سبع‌مائة اواثنان‌وتسعون؛ والحاصل من انضمام كلّ واحد من المبادى إلى حاصل الرباعيات ، مايحصل من‌ضرب أربعة في أربع مائة و خمسة و تسعين و هو ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من انضمام كلّ اثنتين منها إلى حاصل الثلاثيـّات، ما يحصل من ضرب ستة فى مأتين و عشرين و هو الف و ثلاث مائة و عشرون ؛ و من انضمام كلّ ثلاثة منها إلى‌حاصل الثنائيـّات، ما يحصل من ضرب أربعة فى ستـّة و ستـّين و هو مائتان و أربعة و ستـّون ؛ و من انضمام المبادى الأربعة إلى حاصل الأفراد مايحصل من ضرب واحد في اثنى عشر والمجموع ۴۳۶۸.

وأمّا السداسيات فحاصلها الاثناعشرى تسع‌مائة وأربعة وعشرون، ومن‌انضمام واحد واحد من المبادى إلى حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف ومائة و ثمانية و ستون؛ و من اثنين اثنين إلى حاصل الرباعيات اثنان و تسع مائة و سبعون ؛ و من ثلاثة إلى حاصل الثلاثيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من الأربعة إلى حاصل الثنائيات ستة و ستون و المجموع ۸۰۰۸ .

و أمّا السباعيات ، فحاصلها الاثناعشرى سبع‌مائة واثنان وتسعون؛ و الحاصل من انضمام آحاد المبادى إلى‌حاصل السداسيات ثلاثة‌آلاف وست‌مائة وستة وتسعون؛ و من انضمام ثنائياتها إلى حاصل الخماسيات أربعة آلاف و سبع مائة و اثنان و خمسون ؛ و من ثلاثياتها إلى حاصل الرباعيات ألف و تسع مائة و ثمانون ؛ و من أربعتها إلى‌حاصل الثلاثيات مائتان و عشرون والمجموع ۱۱۴۴۰ .

وأمّا الثمانيات ، فحاصلها الاثناعشرى أربع‌مائة وخمسة وتسعون ؛ والحاصل

من آحاد المبادى مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون ؛ ومن ثنائياتها مع حاصل السداسيات خمسة آلاف و خمس مائة و اربعة و اربعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف و مائة و ثمانية و ستون ؛ و من أربعتها مع حاصل الرباعيات أربع مائة و خمسة و تسعون . و المجموع يكون ١٢٨٧٠ .

و أمّا التساعيات ، فحاصلها الاثناعشرى مائتان و عشرون ؛ و الحاصل من من آحاد المبادى مع حاصل الثمانيّات ألف وتسع مائة وثمانون ؛ و من ثنائيّاتها مع حاصل السباعيّات أربعة آلاف و سبع مائة و اثنان و خمسون ؛ ومن ثلاثيّاتها مع حاصل السداسيّات ثلاثة آلاف و ستّ مائة و ستّة و تسعون ؛ و من أربعتها في حاصل الخماسيّات سبع مائة و اثنان و تسعون . و المجموع ١١٤٤٠ .

و أمّا العشاريّات ، فحاصلها الاثناعشرىّ ستّة و ستّون ؛ و الحاصل من آحاد المبادى مع حاصل التساعيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من ثنائياتها مع حاصل الثمانيات ألفان و تسع مائة و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف و مائة وثمانية وستون ؛ ومن أربعتها مع حاصل السداسيات تسع مائة وأربعة و عشرون . و المجموع ٨٠٠٨ .

وأمّاالأحد عشريات فحاصلها الاثناعشرى اثناعشروالحاصل من آحادالمبادى مع حاصل العشاريات مائتان واربعة وستون ؛ ومن ثنائياتها مع حاصل التساعيات ألف وثلاث مائة وعشرون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الثمانيات ألف وتسع مائة وثمانون ؛ ومن أربعها مع حاصل السباعيات سبع مائة و اثنان و تسعون . و المجموع ٤٣٦٨ .

و أمّا الاثنا عشريات ، فحاصلها الاثنى عشرى واحد ؛ و الحاصل من آحاد المبادى مع حاصل الأحد عشريات ثمانية و أربعون ؛ من ثنائياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل التساعيات ثمان مائة و ثمانون ؛ و من أربعها مع حاصل الثمانيات أربع مائة و خمسة و تسعون ، و المجموع ١٨٢٠ .

و أمّا الثلاثة عشريات ، فليس لها حاصل اثنىعشرى ؛ و الحاصل من آحاد

المبادى مع حاصل الاثناعشرى أربعة ؛ و من ثنائياتها مع حاصل الأحد عشريات اثنان و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشريات اثنان و سبعون ؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من أربعتها مع حاصل التساعيات مائتان و عشرون ، و المجموع ٧٩٢ .

و أمّا الأربعة عشريات ، فليس لها حاصل اثناعشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادى ؛ و الحاصل من ثنائيات المبادى مع الحاصل من الاثنى عشرى ستة ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشريات ثمان مائة و أربعون ، و من أربعتها مع حاصل العشاريات ستة و ستون ، و المجموع ١٢٠ .

و أمّا الخمسة عشريات ، فليس لها حاصل اثناعشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادى و ثنائياتها ، و الحاصل من ثلاثياتها مع الحاصل الاثناعشرى أربعة ؛ و من أربعتها مع حاصل الاحد عشريات أثناعشر ، والمجموع ١٦. وأمّاالستة عشريات فواحد لاغير. و إذن حصل لنا من هذه الازدواجات هذه الأعداد : الأفراد : ١٢؛ الثنائيات: ١١٤ ؛ الثلاثيات : ٥٥٦ ؛ الرباعيات : ١٨١٩ ؛ الخماسيات : ٤٣٦٨ ؛ السداسيات : ٨٠٠٨ ، السباعيات ١١٤٤٠؛ الثمانيات : ١٢٨٧٠؛ التساعيات ؛ ١١٤٤٠، العشاريات: ٨٠٠٨ ؛ الاحد عشريات : ٤٣٤٨ ؛ الاثناعشريات: ١٨٢٠ ؛ الثلاثة عشريات : ٦٩٢ ؛ الاربعة عشريات : ١٢٠ ؛ الخمسة عشريات : ٦١ ؛ الستة عشريات : ١.

و المجموع الحاصل من ذلك خمسة و ستون ألفاً و ستمائة واثنان وخمسون عدداً ، هى أعداد المعلولات التى يمكن أن تقع في المرتبة الرابعة للمعلولات من عند المبدأ الأوّل من غير توسّط البعض للبعض ومن غير تأثير الاعتبارات والجهات التى لا توجد بالاستقلال . و إن اعتبر ما بعد هذه المرتبة ، و عدما يقع فيها ؛ صارت الأعداد عسرة الانضباط ، لكثرتها .

وقد تبيّن من ذلك إمكان صدور الكثرة التى لا تنحصر من المبدأ الأوّل ، على شريطة أن لا يصدر من واحد إلاّ واحد ، من غير أن يكون المعلولات متسلسلة ، و ذلك ما أردت بيانه في هذه المسئلة . والله اعلم بالصواب .

< صدور الكثرة >

ايضا فائدة اخرى له ره

في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد مع القول بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد.

المبدأ الاوّل الواحد و هو «ا» ، المعلول الأوّل الصادر من «ا» و هو « ب » . معلول «ا» مع «ب» و هو «ج» . معلول « ب » وحده و هو «د» . ففى المرتبة الاولى من المعلولات واحد ، و في المرتبة الثانية منها اثنان ، و في المرتبة الثالثة اثنى عشر : معلول «ج» وحده و هو «ه» . معلول «د» وحده و هو «و» . معلول «ج» مع «د» وهو «ز» . معلول «ب ج» معاً و هو «ح» . معلول «ب د» معاً وهو «ط» . معلول «ب ج د» و هو «ى» . معلول « ا ج » معاً و هو «يا» . معلول « ا د » معاً و هو « يب » . معلول «ا ج د» معاً و هو «يج» . معلول « ا ب ج » معاً و هو «يد» . معلول « ا ب د » معاً و هو «يه» . معلول « ا ب ج د » معاً و هو « يو » . و إذا ازدادت المراتبُ زاد عددُ المعلولات التى تكون في مرتبة واحدة إلى ما لا يتناهى . و ذلك ما أردناه .

< العلل و المعلولات المترتبة >

إن كانت علل و معلولات مترتبة بلا نهاية في جانب من جانبى التصاعد والتنازل كانت تلك المراتب بعينها باعتبار سلسلةً للعلل غير متناهية في أحد الجانبين؛ و باعتبار آخر سلسلةً للمعلولات كذلك ، فكانت السلستان متطابقتين لا في الفرض فقط ؛ بل في وجود تلك المراتب ، وكان مع ذلك لا تنطبق علّة في مرتبة على معلولها، بل إنّما تنطبق على كلّ معلول علّتُها المتقدّمة عليها بمرتبة ، فاذا جعلنا إحدى تلك المراتب مبدءاً و امعنا في السير في جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحد أبداً دائماً ، و إلاّ لبطلت العليّة و المعلوليّة و ارتفع وجوب التقدّم والتأخّر اللازمين لهما. و هذا الانطباق واقع في الوجوب و الازدياد في الجانب الذى فُرِضَ فيه عدم التناهى قطعاً ، و هو مقتضٍ لكون ما هو غير متناه متناهياً . هذا خلفه . فاذن لا يمكن أن توجد علل و معلولات مترتّبة لا نهاية لهما . و هو المطلوب .

فوائد ثمانية حكمية للعلامة الطوسي قدس سره

المكانُ ماله وضعٌ لذاته. الزمانُ ما يقدّر به كلُّ ماينقضي و يتجدّد و بقاء مالا يتجدّد ولا ينقضي بحال واحد.

كلُّ مايتّصل وينفصل فهو مادّيٌّ بشرط أن يجوز عليه الانتقالُ، ولا يجب كونه مادّياً إن لم ينتقل. الكواكب تنتقل في المكان مع ثبات سطوحها الحاوية. و الجسم في الماء و الهواء لا ينتقل بتبدُّل سطوحه.

معلومات الواجب معلولاته، لأنّ علمه بذاته هو ذاته، و علمه بذاته علّة للعلم بمعلولات ذاته، و ذاته علّة لمعلولاته. و كونُ العلّتين واحداً يدلُّ على كون المعلولين واحداً.

علّةُ الصورة، و هي قابليّةُ المادّة، أعني استعدادها مضافاً إلى العلّة الفاعلة اى الموجدة لها. تصدر النفس و المادّة و الصورة و الزمان و المكان معاً عن موجد الجسم الفلكي.

و أمّا العقول فلا زمان لها، كما لامكان لها. المكان لايخلو عن جسم لقابليّته و وجوب مايهب لكلّ مستعدّ ماهومستعدّ له. فالمكان متقدّم على المادّة، والمادّة على الصورة. و الخلاء ممتنع بعد فرض المكان لا لذاته.

الكليّ الطبيعيّ موجود في العين، بمعنى أنّ الماهيةَ التى لاتمنع صورتُها الذهنيّةُ أن تطابق ماهيّةَ أفرادها في الخارج موجودةٌ فيه.

العلم الفعليّ هو علّة معلومه، و الانفعاليّ هو علّة نظير له وشعوره عن عليّته و هو مستلزم لعليّته. فما هو في الذهن معلوله، والشعور هو الذى يعرف به كونه مطابقاً و غير مطابق.

العلم بوجود موضوع الموجبة دون السالبة متأخّر عن الحكم.

ما في نفس الأمر هو الثابت في العقل، و هو المثل الافلاطونيّة.

مقولة الملك و الجدة و له، هو أن يعبّر عنه بذى جنس، يقال الحيوان ذوالنطق، اى الناطق.

< الطبيعة >

ايضا فائده اخرى له قدس سره

الطبيعة باشتراك الاسم تطلق تارة على ماهو مبدأ الحركة والسكون بالذات، و إليها ينسب العلم الطبيعي. و تارة على أعيان الموجودات من حيث تعلّقها، وهي تشمل الماديّات و المفارقات كلّها، و يكون لكلّ نوع طبيعة تخصّه بذلك المعنى.

الموجودات التي يطلق عليها اسمٌ، تشتدّ في معنى ذلك الاسم وتضعف، كما في الحرارة و البرودة. فانّها تشترك في معني هو جنس لها، كالكيفيّة الفعليّة في مثالنا، و يكون لتلك الكيفيّة امتداد اتّصالي بين حدّين: أحدهما غاية الحرارة والآخر غاية البرودة. و إنّما يكون ذلك الامتداد اتّصالياً، لأنّ الممكن يمكن له أن يتحرك من إحدى الغايتين إلى الاخرى حركة متصلّة، كما في المسافات الوضعيّة، و يمكن قطع ذلك المتّصل بما يشبه النقطة و الآن. فهناك يمكن أن يوجد مقاطع لا تتناهى في ذلك الامتداد الاتصالي، و يكون الموجود من ذلك المعنى الجنسي في كلّ مقطع نوعاً له. فهناك أنواع لا نهاية لها كلّها تحت ذلك الجنس، و يكون كلّ نوع بالقياس إلى نوع آخر أقرب و أبعد من إحدى الغايتين او الحدّين. فاذا توهّم لطائفة من تلك الأنواع اشتراك في شيء ما، و سمّى المعنى المشترك باسم، كالحرارة و البرودة مثلاً، كان ذلك المعنى يقع عليها بالتشكيك. و ذلك بسبب قرب البعض من أحد الحدّين او بعده. فيكون ذلك المشترك الواقع بالتشكيك عرضاً لتلك الأنواع غير ذاتيّ. و هذا حكمٌ عامٌّ في الألوان و سائر الأشياء التي يقع فيها التشكيك، و في السرعة و البطؤ العارضين للحركة. و ربما يعرض لتلك الأنواع معنى الاضافة، كما عرض للسرعة و البطؤ، فانّ كلّ سرعة تكون سرعة بالاضافة إلى بطؤ وبالعكس. وهذا غير معنى الشدّة والضعف. وينبغي أن تحقّق هذه المعاني.

< برهان فی اثبات الواجب >

برهان شریف فی اثبات الواجب تعالی غیر موقوف علی ابطال

الدور و التسلسل للمحقق الطوسی ره

و بیانه موقوفٌ علی تقریر مقدّمتین ، إحداهما تصوریّة و الاُخری تصدیقیّة . أمّا التصوریّة فهی أنّ المراد بالمؤثّر التامّ الذی یذکر فی هذا البرهان ما یکون منشأ فی إیجاد أثره . و أمّا التصدیقیّة فهی أنّ الممکن لا یجوز أن یکون مؤثّراً تامّاً فی وجود شیء من الأشیاء ، و ذلك لانّ إیجاده لغیره موقوف علی غیره ، فلا یکون مؤثّراً تامّاً .

إذا تقرّرت هاتان المقدّمتان فنقول: هیهنا موجود بالضرورة ، فلا یخلو إمّا ان یکون واجباً او ممکناً . فان کان واجباً ثبت المطلوب ، و إن کان ممکناً افتقر إلی مؤثّر تامّ . و لیس ذلك بممکن ، لما قلناه فی المقدّمة التصدیقیّة ، فیکون واجباً ، فیکون الواجب موجوداً . و هو المطلوب .

ثم أورد علی نفسه طاب ثراه نقضین إجمالیین :

النقض الأوّل قال : لوصح هذا الدلیل یلزم قدم الحادث الیومی ، لأنّ الحادث الیومیّ ممکن فیفتقر إلی مؤثّر تامّ ، و لیس ذلك بممکن کما قلتموه ، فیکون واجباً . و هو الله تعالی قدیم ، و قدم العلّة یستلزم قدم المعلول ، فیکون الحادث الیومی قدیماً و هو محال .

و أجاب عنه : بأنّ هذا إنّما یلزم فی العلّة الموجبة ، لا المختار ، وقد ثبت أنّه تعالی مختار .

النقض الثانی : لوصحّ هذا الدلیل یلزم أن لایکون المؤثّر فی شیء من الأشیاء إلاّ الله تعالی، لأنّ کلّ مؤثّر موجود یحتاج إلی مؤثّر تامّ ، ولیس ذلك بممکن، فیکون واجباً .

و أجاب عنه : بأنّ الخلاف إنّما هو فی المباشر القریب و هو العبد ضرورةً و لیس بتامّ فی التأثیر ، فسقط النقضان، کما لایخفی علی من له أدنی مسکة، فتأمّل .

﴿ ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه ﴾

فائدة منه

الوجود واحد لا يتعدّد، لكن له صفة الاطلاق والتقييد. فالاطلاق له ذاتي، و التقييد له عارض بحسب القوابل. فكلّ موجود فانّه مُثنٍ على الحقّ بالوجود الذى هو صفة ثبوتيّة، و منزّهٌ له سبحانه أيضاً عن التقييد الذى يختصّ القابل. فثناؤه جامع بين السلب و الاثبات المعبّر عنه بالحمد و التسبيح.

﴿ فعل الحق و امره ﴾

فائدة منه

فعلُ الحقّ و أمره و إن كان واحداً، فانّ أثره يظهرُ متفاوتَ الصورة و الحكم بحسب مراتب الفعل. فاستشراقُ الحقّ من حيثيّة بعض المراتب لعلمه الوجدانيّ بعد ظهور الصورة الخاصّة لخواصّ النوع الانسانيّ برحمته لتفاصيل أشخاص النوع قوله: «الستُ بربّكم». و نفس قبولهم الانفعال من ذلك الوجه و حيثيّة تلك المرتبة، وشعور بعضهم بذلك الخطاب وحكمه هو نفس قولهم «بلى». فمن تعيّنت مرتبتُه الذاتيّةُ في بعض المراتب الوجوديّة كليّة هو الباقى هذا الحكم الاقرار المتذكّر له. و من كانت مرتبةُ نفسه جزئيّة كان إقراره إذ ذلك غرضاً من حيث اندراج حكم جزئيّة في الأمر الكلىّ. فقولنا إنّما كان بلسان الكلّ. فلمّا امتاز جزئيّته وظهر حكمُها جهل وأنكرولم يعرف شيئاً ممّا ذكر.

﴿ تفسير سورة العصر ﴾

سئل المحقق الطوسى نصير الملة و الدين قدّس الله روحه عن تفسير سورة العصر

قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم. و العصر. ان الانسان لفى خسر»، اى في الاشتغال بالامور الطبيعيّة والاستغراق بالمشتهيات النفسانيّة. «إلاّ الذين آمنوا»، اى الكاملين في القوّة النظريّة. «و عملوا الصالحات»، اى الكاملين في القوّة العمليّة. «و تواصوا بالحقّ»، اى الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظريّة. «وتواصوا بالصبر»، اى الذين يكملون أخلاق الخلائق بتلقّى المقدمات الخلقية.

< الكمال الاول و الكمال الثاني >

من كلام قدوة المحققين نصير الملة والدين الطوسي قدس الله روحه العزيز

كلّ ما يكون في شيء ما بالقوه ثمّ يخرج فيه إلى الفعل ، فان كان خروجه أليق بذلك الشيء من لا خروجه و أصلح له فهو من تلك الجهة كمال له .

ثم إنّ الكمال ينقسم إلى أوّل وثان. وذلك باعتبارين .

أوّلهما أن يكون الشيء الذى يخرج دفعةً من القوّة إلى الفعل لايكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فيسمّى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروج تمامه كمالاً أوّلاً ، و كماله الذى يتوخّاه و يقصده بعد تقرير خروجه إلى الفعل كمالاً ثانياً. و بهذا الاعتبار يعرف الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة .

و ثانيهما أن يكون الشيء الذى يخرج [من القوة] إلى الفعل يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعاً غير ما كان قبل الحصول يسمّى كمالاً أوّل . وما يصدر عنه بعد تنوّعه من حيث هو ذلك النوع يسمّى كمالاً ثانياً . و بهذا الاعتبار يعرف النفس بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذى حياة بالقوّة . والصور التي تحصل للمركّبات وتجعلها أنواعاً و يمكن أن تزول عنها إلى بدل ، كصور المعادن والنباتات والحيوانات ، لا كصور العناصر، تسمّى صوراً كماليّةً . و الحمد لواهب العقول .

< العقل ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض >

من فوائد المحقق الطوسي طاب ثراه

العقل ليس بجسم ولا جوهر ، ولا يجوز أن يكون عرضاً . ليس بجسم ، لأنّ العقل الشيء الذى وجوده كونه مدركاً و الادراك ذاتيّ له ، اى الادراك لا يغاير ذاته ولا يباينه . فالعقل إنّما هو عقل مدرك ، ولو كان العقل جسماً لكان الادراك ذاتيّاً للجسم ولم يباين الادراك ذاته ، فكان كلّ جسم مدركاً من حيث هو جسم .

و ليس العقل جوهراً أيضاً بهذا البرهان بعينه، و هو أنّه يلزم منه أن يكون كلّ ما يصحّ عليه اسم الجوهر يكون عالماً مدركاً . و هذا بيّن الكذب .

و ليس العقل عرضاً ، لأنّ العرض وجوده في الجوهر ، و وجود العقل الذى

هو كونه مدركاً لو كان في شيء لماأمكنه إدراك ذاته، لأنّ وجوده الذى هو الادراك لا يكون لذاته ولا يحتاج إلى شيء يوجد فيه . والعرض لا يمكن أن يوجد إلاّ في شيء من العرض ، ولا شيء من العقل بعرض . فتبيّن أنّ العقل ليس من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض ولا الجسم .

< المفهوم من الادراك يعم التعقل والتخيل والتوهم والاحساس >

و من افادات المحقق الطوسي

المفهوم من الادراك ما يعمّ التعقّل وهو فعل النفس بذاتها ، و التخيّل الذى فعلها بقوّتها الخياليّة ، والتوهّم والاحساس اللذين هما فعلها بقوّة الوهم والحسّ .

والمدرك المتعقل الذى هو المقصود بلفظ المعلوم ، وهو الذى قيل له: إنّه فعل النفس بذاتها لا بآلة ، خاصيّته أن يكون كلّيّاً ، اى يكون واحداً في النفس غير كثير ، قابل للتكثير من خارج النفس . و خاصيّة المحسوس و المتخيّل أن يكون واحداً غير قابل للكثرة ، لا في النفس ولا في الخارج . ومدركات الحسّ والوهم والخيال آثار و هيآت للأشياء ، لا نفس الأشياء و حقيقتها .

و المعلوم هو الحقيقة بذاتها وحده في النفس ، فانّ العقل يحصّل الأشياء مجرّدة عن عوارضها، والعوارض مجرّدة عن حاملها . و القوى المذكورة لا يمكنها ذلك، إذ لو تجرّدت الأشياء عن الهيئآت والعوارض لتعطّلت تلك القوى عن إدراكها. و في العقل توجد حقيقة المدرك .

فالموجود في النفس المسمّى معلوماً هو نفس الشيء وحقيقته . برهان ذلك أنّه لو لم يكن هذا القول و هو أنّ المعلوم نفس الشيء و حقيقته صادقاً ، يكون نقيضه و هو أنّ المعلوم ليس نفس الشيء صادقاً ؛ فانّه إذا لم يصدق الايجاب يصدق السلب ضرورةً ، و كلّ مسلوب عن الشيء معلوم ، فنفس الشيء معلوم . فلزم صدق الدعوى المطلوبة التى أخذناها كاذبةً ، فلزم كذبُ نقيض الدعوى التى أخذناها صادقةً .

و تُبيّنُ بتأليف غير تأليف قياس الخلف بأن نقول : إنّ المعلوم الذى هو

الموجود في النفس إمّا أن يكون مسلوباً عنه أن يكون نفس الشيء او موجباً له. و كلّ مسلوب عن المعلوم و كلّ موجب له معلوم، فنفس الشيء معلوم.

و هذا قياس مقدّمته الصغرى شرطيّة منفصلة ضروريّة الانفصال، و كبراه حمليّة ضروريّة الصدق. فينتج حمليّة ضروريّة، وهو أنّ الموجود في النفس المسمّى معلوماً هو ذات الشيء و عينه. و كلّ معلوم بالذات فوجوده معلوميّته، و كلّ معلوم بالذات فان أحسّ به او تخيّل فانّما كان محسوساً او متخيلاً بالعرض، فالأشياء المعلومة محسوسة او متخيّلة بالعرض.

و على هذا النسق يكون الأمر في طرف المدرك، فانّ الجوهر المدرك إمّا أن يكون مدركاً بالذات، كالنفس الدّراكة العاقلة؛ او مدركاً لا بالذات، كادراك قوّة الوهم و الخيال و الحسّ. و المدرك لا بالذات، فادراكه لا يكون جوهريّاً له. و ما يكون إدراكه جوهريّاً له لا يدرك ذاته. فالقوى الوهميّة و الخياليّة والحسيّة لا تدرك ذواتها، ويكون لها وجود غير إدراكاتها. وهذا القسم من الوجود أخسّ الوجودين و أدونهما. ومايكون إدراكه ذاتيّاً وجوهريّاً له يكون مدركاً لذاته. ولا وجود له سوى إدراكه، فانّ ذاته هي كونه مدركاً، و هو وجوده، ولا مباينةَ بين ذاته و وجوده الذى هو الادراك، و هو أشرف أنحاء الوجود.

ثمّ إنّ الأنفس الانسانيّة عالمة عاقلة، إلاّ أنّ منها ماهي عالمة بالقوّة، وهي التى تعلم ولا تعلم أنّها تعلم، و لها حاجة إلى التنبيه على أنّها تعلم، إمّا بتعلّم او ما يبعث عليها بالتفاتٍ تفكّريّ. ومثل هذه الأنفس بعيدة عن معرفة ذاتها و العلم بجوهرها. و منها ماهى عالمة بالفعل، وهى التى تعلم و تعقل، و تعلم و تعقل أنّها تعلم و تعقل. ومثل هذه يلزمها أن تكون عارفةً بذاتها، عارفةً بجوهرها، لأنّها تشاهد ذاتها العالمة.

< النفس لا تفسد بفساد البدن >

فائدة

النفس الدراكة يمتنع أن تفسد بفساد البدن و تموت بموته ، لأنّا نعنى بالنفس الدّراكة الجوهر الذى تفيض منه الحياة في آلتها، و هى الجسم الذى يقال له إنّه ذونفس. فلاشكّ أنّ الأجسام ليست حيّة لذواتها ولا بذاتها ، لأنّه لوكانت الأجسام حيّة بذاتها لكان كلّ جسم حيّاً و يمتنع عليها أن تموت أبداً ، و ليس كذلك، فانّ الحياة تفارق الأجسام . والنفس حيّة بذاتها ويحيى بها غيرها . وكلّ ما كان حياته لذاته يستحيل عليه الموت دائماً . فاذن تبيّن أنّ الأجساد ميّتة بذاتها حيّة بغيرها ، والنفوس حيّة بذاتها ميّتة بغيرها ، و هى الأجساد . فاذا فارقت الأجساد تحيى بذاتها ، كما أنّ الأجساد إذا فارقت النفوس تموت بموتها .

< النفس تصير عالما عقليا >

فائدة

متى صارت النفس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها ، و أدركت الأوصاف مجردة عن موصوفاتها ، والموصوفات مجرّدة عن أوصافها ، و أدركت إدراكها فقد صارت عالماً عقليّاً ، وترفّعت عن إطلاق اسم النفس عليها، بل الأولى بها أن تسمّى باسم العقل ، و ليست بعد هذه الرتبة رتبة اخرى .

< تعارف الارواح بعد المفارقة >

أيضا من فوائده رحمة الله عليه رحمة واسعة في تعارف الارواح بعد المفارقة

قد ثبت في العلوم العقليّة أنّ كلّ جوهر مجرّد عن المادّة قائم بذاته فقد يمكن أن يعقل جميع المجرّدات بغير آلة ، و الماديّات التى من شأنها أن تعقل بالآلات . فان كان ذلك الجوهر ذا ملكة اتّصال بالمادّة كان منغمساً فيها . فكانت تلك الملكةُ مانعةً إيّاها عن تعقّل المجرّدات ، لعدم الالتفات إليها . و إن كانت منقطعةً عنها عقلت المعقولات لا بأسرها . بل ما يخصّص بوجهه بملكات الالتفات إليها التى هى المعدّات ، بحسب الاستعداد الذى تقتضيه حالها ، ولا مانع من تعقّل الجزئيّات الشخصيّة التى لا تكون تشخّصها من جهة المادّة ، فانّ ذلك الجوهر يعقل نفسه الجزئى ومبدأه الجزئى وسائرمبادئه الجزئيّة. فاناتّفق لنفس مجرّدة بعد المفارقة ملكةُ الالتفات إلى نفوس مجرّدة عقلتها ، و ذلك هو المفارقة بعد التجرّد . ولا يكون لها إدراك الأبدان ، لاحتياجها فيه إلى الآلات المفقودة بعد المفارقة ، و ذلك ما أردنا بيانه .

< العصمة >

فائدة من فوائده طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

العصمة هى أن يكون العبد قادراً على المعاصى غير مريد لها مطلقاً . و عدمُ إرادته او وجودُ صارفة يكونُ من الله تعالى لطفاً في حقه . فهولايعصىالله ، لالعجزه ، بل لعدم إرادته اولكون صارفة غالباً على إرادته. فوقوع المعصية منه ممكنٌ بالنظر إلى قدرته ، و ممتنعٌ بالنظر إلى عدم إرادته او لكون صارفة غالباً على إرادته .

< اقسام الحكمة >

من فوائدالحبر الأعلم والفيلسوف الأعظم خواجه نصير الملّة والدين رحمه الله

الحكمة قسمان : نظريّ و عمليّ . فالعمليّ ثلاثة أقسام : علم الأخلاق و علم المنزل و علم السياسة ، و النظرى ثلاثة أقسام : طبيعي و رياضي و الهى .

فالحكمة الطبيعية لها اصول و فروع

اصولها ثمانية أقسام

الأوّل البحث عن الامور العامّة للأجسام الطبيعية ، كالحركة ، و السكون ، والنهاية، واللانهاية .

الثاني فيأركان العالم وحركاتها وطبايعها وأماكنها الطبيعيّة . ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم .

الثالث في الكون و الفساد .

الرابع في الآثار العلويّة و ما يلحق للأجسام العنصرية قبل الامتزاج ، كالتخلخل و التكاثف .

الخامس في المعادن .

السادس في النبات .

السابع في الحيوان .

الثامن في النفوس و قواها ، و يشتمل عليها كتاب الحاسّ و المحسوس .

فروع العلم الطبيعيسبعة أقسام

الأوّل الطبّ .

الثاني أحكام النجوم .

الثالث علم الفراسة .

الرابع علم التعبير .

الخامس علم الطلسمات، وهومزج القوى السماوية بالقوى الأرضيّة، ليحصل

قوّة هى مبدأ فعل غريب في الأرض .

السادس علم النيرنجات ، و هو مزج قوى الجواهر الأرضيّة، ليتخلّص لها قوّة يصدر عنها فعل غريب .

السابع علم الكيميا ، وهو تبديل الأجرام المعدنيّة بعضها ببعض، حتى يحصل الذهب و الفضّة من غيرهما .

العلم الرياضى له اصول و فروع

اصوله أربعة اقسام

الأوّل علم العدد .

الثانى علم الهندسة .

الثالث علم الهيئة .

الرابع علم الموسيقى .

و فروعه ستة

الأوّل علم الجمع و التفريق .

الثانى علم الجبر و المقابلة .

الثالث علم المساحة .

الرابع علم جر الثقيل .

الخامس علم الزيجات و التقويم ، و هو من فروع الهندسة .

السادس علم الآلات الغريبة ، كالارغنون و نحوه ، و هو من فروع الموسيقى.

العلم الالهى له اصول و فروع

اصوله خمسة أقسام

الأوّل الامور العامّة ، مثل العليّة و المعلوليّة .

الثانى النظر في مبادى العلوم الموضوعة تحته .

الثالث في إثبات العلة الاولى و وحدانيّته و ما يليق بجلاله عزّ وجل .

الرابع في إثبات الجواهر الروحانيّة .

الخامس في كيفية ارتباط الامور المنفعلة الأرضيّة بالقوى الفعّالة السماويّة وكيفيّة نظام الممكنات و استنادها إلى المبدأ الأوّل .

و فروعه قسمان

الأوّل البحث عن كيفيّة الوحي وصيرورة المعقول محسوساً حتى يرى النبيّ الملك و يسمع كلامه ، و تعريف الالهامات ، و تعريف الروح الأمين .

الثاني علم المعاد الروحاني ، و أنّ الجسمانيّ لا يستقلّ العقل بادراكه و تحقيقه ، و بسطت الشريعة الحقّة المصطفويّة ذلك . و أمّا العقل فقد أثبت سعادةً و شقاوةً للنفوس البشريّة بعد مفارقتها البدن .

و اما علم المنطق فهو آلة العلوم و خادمها

و له تسعة أقسام

الأوّل إيسا غوجي ، و معناه المدخل ، عمله فرفوريوس . و هو البحث عن الكليات الخمس .

الثاني قاطيغورياس [المقولات] ، و هوالبحث عن المعاني المفردة الذاتيّة .

الثالث باريرميناس [العبارة]، وهيعبارة عن كيفيّة تركيب هذه المعاني حتى يحتمل التصديق و التكذيب .

الرابع انولوطيقا [الأوّل.وهوالقياس]، وهو بيان كيفيّةتركيبالقضايابحيث يحصل العلم بالمجهول.

الخامس ابود قطيقا [انولوطيقا الثاني] ، اى البرهان .

[السادس طوبيقا ، اى الجدل] .

السابع سوفسطيقا ، اى المغالطي .

الثامن ريطوريقا ، اى الخطابة .

التاسع بوطيقا ، اى الشعر .

فجميع أقسام الحكمة أربعة و أربعون قسماً مع أقسام المنطق ، وإلاّ فخمسة و ثلاثون قسماً ، والله أعلم .

فهرس الاعلام

فهرس الفرق والطوائف

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'âlim al-Uṣûl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, English Traslation by G. M.Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lâhîjî

Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (under print)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (under print)

XVII M.Mohaghegh

Bist Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyânî, and English introduction by S.H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).

XXIV Nasîr al-din al-Tûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî

Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under print).

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi Usûl al-Dîn, edited and introducted by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T.M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M. M. Ashtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzumah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Âshtîyânî

Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah

Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXIV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch
In Collaboration with
Tehran University

Talkhis al-Muhassal

With Thirty Philosophical and Theological Treatises

By

Nasir al-Dîn al-Tûsî

edited by

A. Nûrânî

Tehran, 1980



1400

A. H.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



